هانری کربن

روابطِ حکمت اشراق و فلسفهٔ ایران باستان

گزارش

احمد فردید و عبدالحمید گلشن

هانری کربن

روابط حکمت اشراق و فلسفهٔ ایران باستان

ترجمهٔ

احمد فردید و عبدالحمید گلشن

کربن، هانری، ۱۹۰۳ ـ ۱۹۷۹ م. Corbin, Henry
روابط حکمت اشراق و فلسفهٔ ایران باستان (محرّک‌های زرتشتی در فلسفهٔ اشراق) / نگارش هانری کربن؛ گزارش [ترجمه] احمد فردید، عبدالحمید گلشن. ـــ تهران: مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران، ۱۳۸۲.
۸۴، ۱۰۰ ص.
ISBN 964-8036-06-3
فهرستنویسی براساس اطلاعات فیپا.
عنوان اصلی:
Les motifs zoroastriens dans la philosophie de sohrawardi shaykh-ol-Ishraq, c 1946.
فارسی ـ فرانسه.
کتابنامه به صورت زیرنویس.
۱. اشراق (فلسفه). ۲. سهروردی، یحیی بن حبش، ۵۴۹ م.؟ ـ ۵۸۷ ق. ـــ نقد و تفسیر. ۳. فلسفهٔ ایرانی. ۴. زردشتی ـــ تأثیر. الف. فردید، احمد، ۱۲۹۱ ـ ۱۳۷۳. ب. گلشن، عبدالحمید. ج. مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفه ایران. د. عنوان.
۹ر۹ک/BBR ۳۷ ۱۸۹/۱
۱۳۸۲
کتابخانه ملی ایران ۸۲ـ۲۰۲۶۳ م

چاپ این کتاب با همیاری
وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
صورت گرفته است.

روابط حکمت اشراق و فلسفهٔ ایران باستان
(محرّک‌های زرتشتی در فلسفهٔ اشراق)

نگارش : هانری کُربَن
گزارش : احمد فردید و عبدالحمید گلشن
چاپ اول : ۱۳۲۵؛ چاپ دوم (حروفچینی جدید): ۱۳۸۲
تیراژ : ۱۰۰۰ نسخه
ناظر فنی : انتشارات ثریا
چاپ و صحافی : چاپ و نشر علمی فرهنگی کتیبه
حق چاپ و نشر محفوظ است.

آدرس: خیابان نوفل لوشاتو، کوچهٔ شهید آراکلیان
تلفن : ۶۴۰۵۴۴۵؛ فاکس : ۶۹۵۳۳۴۲

شابک: ۳-۰۶-۸۰۳۶-۹۶۴ ISBN: 964-8036-06-3

بسمه تعالی

امسال مصادف با یکصدمین سال تولّد متفکّر، فیلسوف، اسلام‌شناس و خاورشناس فرانسوی، مرحوم **پروفسور هانری کُربَن** است و به همین جهت در بیشتر کشورهای مهمّ دنیا، مراسمی برای یادبود و بزرگداشت وی برپا شده است. **مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران** که به مدت پنج سال، افتخار میزبانی کلاسهای استاد را داشته است، به همین مناسبت، همایش بین‌المللی بزرگداشت پروفسور هانری کُربن را با مشارکت شاگردان او برگزار می‌نماید. هیئت علمی کنگره، مصلحت در آن دید تا برخی از کتابها و نامه‌ها و مکاتبات او با شخصیّتهای علمی را چاپ و نیز بعضی از آثار نایاب او را به زبان فارسی با ویراستاری و حروف‌چینی مجدّد، تجدید چاپ نماید.

مرحوم پروفسور کُربن، حقّ بزرگی به‌گردن فرهنگ ایران زمین دارد. او به عنوان فیلسوفی عظیم‌الشّأن که شاگرد استادان بزرگی امثال ادموند هوسرل، ارنست کاسیرر، امیل بریه، اتین ژیلسون، لوئی ماسینیون و ریتر و نیز اوّلین مترجم آثار هایدگر به زبان فرانسه بود، گمشدهٔ معنوی خود را در حکمت و عرفان اسلامی و فرهنگ ایرانی، خاصّه در معنویّت تشیّع باز یافت و کوششهای فراوانی در احیای این فرهنگ به عمل آورد و به‌ویژه آن را برای نخستین‌بار به جهان غرب معرّفی کرد. وی همچنین در معرّفی حکمت اسلامی به جهان غرب تأثیر بسزایی داشت؛ آثار سهروردی، ابن سینا، سیّد حیدر آملی، ملّاصدرا و دیگران را با ویراستاری علمی چاپ و به زبان فرانسه ترجمه کرد و از این حیث، تأثیر مهمّی در معرّفی حکمت اسلامی به مغرب زمین داشت.

از دیگر کارهای این اسلام شناس فیلسوف، بررسی حکمت در ایران باستان بود. وی همانند شیخ اشراق، شیفتهٔ حکمت خسروانی ایران باستان بود و برخی از آثار او به بررسی مسایل حکمت در ایران باستان ارتباط دارد که از آن‌جمله می‌توان به کتاب حاضر که عنوان آن روابط حکمت اشراق و فلسفهٔ ایران باستان می‌باشد، اشاره کرد.

از مزایای بزرگ کتاب حاضر، یکی این است که به وسیلهٔ دو تن از اساتید نامدار معاصر، مرحوم استاد دکتر احمد فردید و عبدالحمید گلشن ترجمه شده است، و تجدید چاپ این کتاب می‌تواند یادبودی از آن دو به‌ویژه استاد فقید، زنده‌یاد دکتر احمد فردید باشد.

در اینجا شایسته است از مساعدتهای جناب آقای مسجدجامعی وزیر محترم فرهنگ و ارشاد اسلامی قدردانی نمایم. امیدوارم چاپ و انتشار این کتاب بتواند گامی هرچند کوچک در راه اعتلای فرهنگ ایران اسلامی باشد.

در خاتمه از آقای محمّد امین شاهجویی که زحمت ویرایش و اصلاح ترجمهٔ فارسی را به عهده داشتند، تشکر می‌کنم.

دکتر غلامرضا اعوانی

رئیس مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران

مهرماه ۱۳۸۲ هجری خورشیدی

فهرست مطالب

سرآغاز آقای پورداود ۷

دیباچه ۱۱

روابط حکمت اشراق و فلسفهٔ ایران باستان ۱۷

۱ ـ شناختن فرشتگان ۲۲

۲ ـ کیان خرّه ۵۷

۳ ـ انائیّت ازلی ۶۹

سرآغاز

این نامه، یادگار گرانبهایی است از دوست دانشمند گرامی ما آقای هانری کربن[1] که از تابستان گذشته در میان ما بسر می‌برند، موضوع آن "حکمت اشراق" نخست در یک سخنرانی، به‌خواهش انجمن ایرانشناسی، در دهم آبان‌ماه ۱۳۲٤ در تالار موزهٔ ایران باستان ایراد گردید.

چون موضوعی است تازه و دلکش، انجمن که خود آقای کربن عضو پیوستهٔ آن است، روا ندید که دیگران از نتیجهٔ تحقیقات ایشان در این زمینه بی‌بهره مانند، از این‌رو ترجمهٔ فارسی را به آن پیوسته، در دسترس خوانندگان ارجمند می‌گذارد.

حکمت اشراق در ایران به‌وجود آمده و از آیین باستان این دیار سرچشمه گرفته است. شهاب‌الدّین یحیی بن حبش بن امیرک

---

1. Henry Corbin

سهروردی موجد آن است.[۱] او کسی است که بنیاد فلسفهٔ جهان اسلام را که از یونان برخاسته، فرو ریخت. این بزرگوار، یکی از مردان نامور میهن ماست که به گناه غرور ملّی از یاد کردن مفاخر نیاکان خود، در سرزمین بیگانه شهید گردید. فرزندی که بعد "شیخ اشراق" خوانده شد و از ناموران حکما گردید، در سال ۵۴۹ هجری در سهرورد، نزدیک زنجان به‌جهان روی آورد و در سال ۵۸۷ در حلب به‌بخشایش ایزدی پیوست، در مراغه و اصفهان دانش آموخت و چندی در آسیای صغیر بسر برد و پس از آن به‌سوی سوریه به‌پای مرگ شتافت.

در حلب، در آغاز در دربار پسر صلاح الدّین ایوبی، پایه و آبرویی داشت، امّا مرد آزادمنش و بلنداندیش، تعصّب سهمگین آن دوران را خوار گرفت، اصول فلسفهٔ خود را بی‌پروا به‌زبان راند، آن‌چنان‌که گروهی از کهنه‌پرستان متعصّب، آزرده و برآشفته، الظاهر پسر صلاح الدّین را بر آن داشتند که او را از میان بردارد. در همان سرزمینی که در آن روزگاران، خون هزاران تن از مردم آسیا و اروپا در جنگ‌های صلیبی ریخته شد، سهروردی نیز یکی از کشتگان دیو تعصّب آنجاست. خشم اهریمنی پس از مرگ وی نیز روا نداشت که با عنوان "الشهید" یاد گردد، بلکه او را "المقتول" خواندند، با عنوانی که مفهوم گناهی از آن برآید.

شیخ اشراق خواه الشهید و خواه المقتول، از بزرگان حکما و مایهٔ

---

۱. مشتبه نشود با شیخ شهاب الدّین ابوحفص عمر بن محمّد سهروردی (۶۳۲ ـ ۵۳۹).

افتخار ماست. چنان‌که سهروردی بارها در نوشته‌های خود گفته، پایهٔ حکمت وی بر فلسفهٔ ایران باستان نهاده شده است. چراغی که او در شاهکار خود **حکمة الاشراق** از فروغ باستانی روشن ساخت، چراغی است جاودانی و هرگز فراموش‌نشدنی، هرچند که چراغ عمر وی در سنّ سی‌وهشت سالگی، زود به‌دست مشتی تیره‌دل، خاموش گردید. اگر گروهی در سدهٔ ششم مانند شب پرگان، یارای نگریستن خورشید را نداشتند، اکنون دیدگان ما از آفتاب اشراق، روشن است.

بسا جای سپاس است که آقای کربن، خاکستری را که در هنگام چندین سده روی آتش کانون سهروردی نشسته بود، برگرفته دیگرباره آن را هویدا و فروزان ساخت. آری دانشمندان فرانسه از انکتیل دوپرون[1] (۱۸۰۵ ـ ۱۷۳۱) تا به امروز، در زمینهٔ دین مزدیسنا و لغت و تاریخ و آثار باستان، خدمات شایانی به مرز و بوم ما کردند. آقای هانری کربن که وارث برازندهٔ خاورشناسان دیار خود می‌باشد، آنچنان‌که باید، در این نامه از حکمت اشراق سخن راند و دل‌های ما را با تجلّی یکی از فروغ‌های ایران باستان روشن ساخت.

پور داود
۲۲ بهمن ۲۵۵۷ مادی
(۱۳۲٤ خورشیدی)

1. Anquetil Duperron

دیباچه

آقای پورداود در صفحات پیشین، اظهار لطف نموده دربارهٔ سخنرانی‌ای که متن آن در این‌جا به‌نظر خوانندگان می‌رسد، گفتگو کرده‌اند. جناب آقای پیر لافن، سفیر فرانسه در تهران، با حضور خویش موجب تشویق گردیدند. از جلسهٔ سخنرانی مزبور، برای سخنران خاطره‌ای بسیار گرانبها که آن را مدیون همکاران خویش در انجمن ایرانشناسی می‌داند، باقی‌مانده، درخصوص دعوتی که انجمن از او به‌عمل آورده و همچنین تصمیمی که در مورد رسالهٔ حاضر اتّخاذ کرده و آن را جزء سلسلهٔ انتشارات انجمن قرار داده‌اند، سپاسگزاری صمیمانهٔ خود را ابراز می‌دارد.

برای خاورشناسی اروپایی، شاید آزمایشی دشوار باشد که نتیجهٔ تحقیقات و تفکّرات خود را در حضور گروهی از ایرانیان ایراد نماید. اگر او بخواهد با چنین امر خطیری جرأت مقابله یابد، باید تحت تأثیر عشق به‌جهان معنوی ــ که خود با شنوندگان در آن سهیم است ــ و

ارادهٔ مشترک آنان در این‌که آن عشق مینوی را در دل‌ها زنده نگهدارند، واقع شده باشد. آن‌گاه رابطهٔ جهان بشری که بدین وسیله برقرار گردد، ضامن خواهد بود تا سال‌هایی را که در کار و کوشش انفرادی، به‌منظور ایجاد سازمان‌های فکری مصروف کردند، بیهوده نماند.

دیربازست که غرب، مرآتی برای اندریافت ویژهٔ خویش از جهان و کون آن، درحالی که سرنوشت فیلسوفان و حکمت‌های آنان را معرفی کرده، جستجو می‌نماید. تاریخ فلسفه در تحقیق به روش وقایع‌نگاری، تبدیل ماهیّت کرده است و این خود، یکی از مناظر بحران طولانی می‌باشد، ولی بر ماست که معیّن کنیم به چه نسبت از میراث بزرگی که به ما رسیده، برخورداریم و یا به‌عکس، خود را از آن محروم می‌سازیم. همچنین باید با کمال صراحت، منحنی تغییرات جهان را در شرق و به‌ویژه در ایران بنگریم.

بدون شک، دوستان خاوری ما از همان وسوسه‌ای که بررسی‌های تاریخی ما از آن نشأت یافته، برانگیخته نشده‌اند. از این‌رو در بنیاد طرح‌های جمعی ما، فضایی خالی ــ به اشتباه ــ ایجاد شده، همین نقصان است که ما باید آن را جبران نماییم و بدین کار، جز با کوششی همگانی توفیق نتوان یافت و درصورت توفیق، ممکن است ثروتی بی‌پایان ــ که به‌وسیلهٔ متفکّران ایران محفوظ مانده ــ به‌منزلهٔ پاره‌سنگی برای تقدیر و تعیین مقادیر معدوم، مغلوط و یا فاسد، تلقّی گردد.

اتّفاقی نیست که آثار سهروردی، شیخ اشراق را می‌توان به‌مثابهٔ

نقطهٔ عزیمت محسوب داشت. صفحات آینده، جز این‌که طریقهٔ آن را نشان دهند، هدفی دیگر ندارند. اگر بتوانیم خود را به‌سخن گفتن دربارهٔ او مجاز دانیم، فقط به قصد آزمایش ثمره‌ای است که پس از سال‌های بسیار که در شناسایی فکر او صرف گردیده، پدیدار شده است. آزمایش قطعی را جز در ایران نمی‌توان اعمال کرد، چه در این کشور، هنوز منابع زندهٔ همهٔ الهامات اندیشهٔ سهروردی "اشراقی" که هم خود از آنها سیراب شده و هم محرّک پیدایش آنها گردیده، موجود است.

انعکاس سخنانی که این‌جا در متن چاپی به‌کار رفته، خود مانند ارجمندترین پاداش منظور است و از این‌رو از همهٔ دوستان ایرانی خود، صمیمانه سپاسگزار می‌باشم.

طبیعتاً در متن، جنبهٔ ایجاز و اختصار به‌کمال مراعات شده و اگر کسی ما را از اعمال این طریقه، سرزنش کند، به هیچ‌وجه در اندیشهٔ دفاع نیستیم. حکمت اشراق، در نظر سخنران، به‌منزلهٔ فلسفهٔ حضور عمیقانه احساس شده است. خطاست که آن را با موازین تحقیق به روش وقایع‌نگاری که نمی‌تواند گذشته را جز به‌صورت گذشته تلقّی نماید و حتّی در اصول مسلّمه‌ای که خود به‌کار می‌برد، روشن نیست، تجزیه و یا از نو ترکیب کنند.

متأسّفانه غیرممکن بود که در این‌جا به‌تفصیل درخصوص مقدّمات فلسفی ادراک ما از "حاضر" سخن رانیم. محقّقاً همین‌ها ما را در تکامل تدریجی محرّک‌های ایران باستان در فلسفهٔ اشراق، رهبری

کرده است. از سوی دیگر همین مقدّمات، ما را از مقابلهٔ بیهودهٔ مناظر و یا به عبارت دیگر، لمحات اندیشهٔ ایرانی با یکدیگر منع می‌نماید.

فکر ایرانی به‌زبان پهلوی، پارسی و تازی، تعبیر و بیان شده و آن نگهبان میراثی است که از یک نوع بینش ملّی محدود، بسیار بالاتر است، بلکه به‌منزلهٔ جهانی مینوی ـ که در آن می‌توانیم پذیرایی مهمانان و زائران اقطار دیگر را مشاهده کنیم ـ خود را محفوظ داشته است.

مشخّصاً نوشته‌های سهروردی از همهٔ محرّک‌هایی که به‌هنگام خود در وجدان ایرانی انعکاس یافته، برخوردار است. به همین جهت است که مطالعهٔ آثار وی، جز به‌منزلهٔ نقطهٔ عزیمت نیست، ولی باید به‌کسب این نقطه توفیق یافت و بدان منظور، نبشته‌های مزبور را مورد توجّه قرار داد.

پیش از آن‌که به نگارش مقاله‌ای در این مبحث جرأت یابیم، لازم می‌نمود که در شمارهٔ بسیاری از نسخ خطّی، ممارست و دقّت طولانی که نتیجهٔ آن هم صریح نمی‌باشد، به‌کار بریم. این‌کار هنوز هم به‌پایان نرسیده، مع هذا نخستین مجلّد آن اکنون در دسترس جویندگان گذاشته شده است. در آغاز آن کتاب، مقدّماتی مبسوط مندرج است که خوانندگان در بسیاری از موارد که در متن سخنرانی حاضر، مختصراً مطرح شده، می‌توانند بدان‌ها مراجعه کنند. ما در یادداشت‌های خود، مراجع مزبور را ثبت کرده‌ایم. این یادداشت‌ها زیاد نیستند و فقط از این نظر به‌متن سخنرانی افزوده شده‌اند تا سند

صحّت مطالب مندرج در متن باشند، امّا اصل مطلب را در جای دیگر تشریح کرده‌ایم.

ما آرزومندیم که خوانندگان در این‌جا تفصیلاتی را که موجب استحضار مطالب مندرج در آثار سهروردی است، مشاهده کنند. اگر کار لازم طبع کتب وی، زمانی صورت گیرد، آنگاه می‌توان شالودهٔ افکار سهروردی را با تمام سعهٔ آن نمودار ساخت و دید که تشعشع آن در تمام لمحات وجدان نظری و مذهبی ایران نفوذ کرده است.

نام‌های استادان بزرگ اصفهان و شیراز، مانند میرداماد و ملّا صدرا را در این‌جا به‌طور نمونه یاد می‌کنیم. همچنین باید اسامی شیخ احمد احسایی و شاگردان و جانشینان او را در مکتب شیخیّه یادآور شویم. وجههٔ کوشش ما آن خواهد بود که ترجمان نگارش ایشان از جهان باشیم و آن هم جز به یاری دوستان ایرانی ــ که این سنن هنوز در میان آنان زنده است ــ موفقیّت‌آمیز نخواهد بود.

تصمیم انجمن ایرانشناسی در این‌که ترجمهٔ پارسی متن فرانسه را ضمیمهٔ این مجلّد سازد، مشوّقی گرانبهاست. کمال سپاسگزاری خود را نسبت به آقای احمد فردید ــ که زحمت نسبتاً دشوار ترجمه را متقبّل شده‌اند ــ ابراز می‌نماید. ما نمی‌توانستیم ترجمانی امین‌تر از این دوست ایرانی که نوشته‌های پیشین‌اش، شاهد مهارت وی در مسایل فلسفی است، بیابیم. نیز مراتب حق‌شناسی کامل خویش را به همکاران انجمن ایران‌شناسی که در مورد نشریهٔ حاضر یاری کرده‌اند، تقدیم می‌نماید: آقای مصطفی مقربی، و کسی که نامش را در این‌جا

مقرون به احترامات دوستی و سپاسگزاری یاد می‌کنم، یعنی آقای دکتر محمّد معین که آثار متعدّدش، شایستگی عالی وی را در مسایل مربوط به ایران باستان و حکمت اشراق نمودار ساخته، و بدون اعانت ایشان، اقامت نگارنده در ایران، به نتیجهٔ منظور منجر نمی‌شد.

در پایان، دوستانه، مراتب تشکّر خود را نسبت به آقای لادون، وابستهٔ مطبوعات سفارت فرانسه در تهران اظهار می‌نماید، چه نشریهٔ حاضر، پیدایش سعادت‌آمیز خود را به دوایر چاپخانهٔ وی مدیون است.

هانری کربن

تهران ۲۲ فوریه ۱۹۴۶ میلادی

(۳ اسفند ۱۳۲۴ هجری خورشیدی)

روابط حکمت اشراق

و

فلسفهٔ ایران باستان

با پیشنهاد[1] "محرّک‌های زردشتی در فلسفهٔ شیخ اشراق سهروردی" از برای موضوع این سخنرانی، در خود احساس دو اشکال موحش کردم: از یک‌سو این تألیف فلسفی، به‌حقیقت، متعلّق به یک مرحلهٔ اساسی از تاریخ فکری و دینی ایران است؛ و از آن‌سو تقریر مسألهٔ این تألیف، خود نیز مستدعی تقریر وجوه و دلایلی است که منشاء آنها چیزی جز همان اجزاء و عناصری که خود اکنون در این تألیف فراهم آمده است نمی‌باشد. نظر به‌همین نکته است که من در این‌جا تعبیر "محرّک" را ــ یعنی آنچه به‌حرکت می‌آورد و خود، مبدأ و

---

۱. یادداشت‌هایی که در متن فرانسه نگاشته شده‌اند به فارسی ترجمه نشده، مع‌هذا شمارهٔ آنها در متن فارسی ثبت گردیده و خوانندگان درصورت لزوم می‌توانند به متن فرانسه رجوع نمایند. در متن فرانسه، پس از اتمام ترجمهٔ فارسی، تغییرات مختصری توسّط مؤلّف داده شده که در متن فارسی مجدّداً نقل نگردیده.

مناط این حرکت و علّت کافی و ما به‌التحقّق و موجّه جهت آن است ــ عمداً اختیار کرده‌ام.

اشکال کار ما وقتی با تألیف فکری بسیار معقد و مفصّلی همچون تألیف فکری سهروردی روبه‌رو می‌شویم، از همین‌جاست: در اینجا دیگر هیچ "سابقه" و "مقدّمه" ای وجود ندارد که به‌مجرّد کون مادی حصولی آن، به‌بیان کیفیّت وجود این تألیف و استنباط حضور لاحق اجزاء و عناصر آن بتوان پرداخت و از این‌جاست که می‌توان گفت آنچه معطی یک وجود سابق مرجعیّت به این تألیف می‌باشد، چیزی جز همان مقصد اصلی خود این تألیف نیست.

امّا در مورد اعیان اشیاء (ماهیّات) یا ادواتی که به عالمی تعلّق دارد که اکنون دیگر وجود ندارد، وضع پژوهش ما صورت دیگری خواهد داشت: این اعیان اشیاء، بی‌آن‌که حاجت به احیای دنیای آنها باشد، از برای ما مفهوم و معقول توانند گشت، هرگاه بالنّسبه به آنها فقط به دستگاه مراجعی دست بتوانیم یافت؛ درصورتی که بالعکس در مواجههٔ با یک دستگاه فلسفی دیگر، سروکار ما با یک عالم اعیان اشیاء غیر شخصی یا ادوات نیست، بلکه با عالم هستی ظهوری (خارجی) است؛ عالمی که این هستی خارجی انسانی با خود به‌منصهٔ ظهور و پیدایی می‌آورد و با نفس حضور خود، بدان حضور می‌بخشد.

پس آیا ــ به‌جای این‌که خود را مقدّم بر هرچیز در زیر افقی قرار دهیم که به‌همّت شخصی مطلقاً صاحب فکر پیدا می‌آید، تا با نوری

که از این افق لامع می‌گردد، اجزای اصلی و عناصر مقدّم فکر او را فهم بتوانیم کرد ــ نخست به‌تفریق اجزاء و عناصر این فکر از یکدیگر نمی‌توانیم پرداخت؟ اجزاء و عناصری که در فکر سهروردی متعدّد و از ملل و نحل مختلف زردشتی و مانوی و نوافلاطونی و هرمسی و تصوّف اسلامی که گاه به‌مذهب تشیّع بسیار نزدیک می‌باشد، فراهم آمده است. لیکن باید دانست که در این صورت، این فکر را ــ به‌جای این‌که حضور آن را از برای خود امکان‌پذیر گردانیم ــ در گذشته، در عالمی غایب و دور از خود باز خواهیم نهاد.

در تلقّی با اعیان اشیاء مادی که شاید گاهی چگونگی تبدّل و تطوّر کون خارجی مادّی آنها را با اعیان اشیاء دیگری که سابق بر آنها هستند بیان بتوان کرد، این همان حضور انسانی است که نظریهٔ کون سبقی منعکسی که بدان ممتاز است، چون گذشته را به‌سوی خود فراخواند، در خود به استحضار آن از برای ما شروع می‌کند. از این حضور انسانی و با این حضور انسانی است که باید به‌سوی گذشته رهسپار گردیم و بدین‌سان، چگونگی هستی آن را از برای خود روشن گردانیم، تألیف فکری سهروردی نیز به‌سوی آن طور دیگری نیست که رهسپار باید بشویم؛ وگرنه هیچ‌گاه بدان واصل نتوانیم گشت.

این مقدّمات به‌طور دلخواه و بدون مناسبت، تمهید نیافته است: فلسفهٔ اشراق چیزی جز یک "فلسفهٔ حضوری" نیست. تعبیراتی که در این‌جا آورده شده است، ما بازای آنها را عیناً در اصطلاحات فلسفی زبان‌های عربی و فارسی بازخواهیم یافت. با این شرط است که ما

ارزش حقیقی محرّک‌های زردشتی را که آثار شیخ اشراق را "به‌حرکت می‌آورند" معیّن می‌توانیم کرد، و شک نیست که این هستی حضوری برای ما منوّر به‌نور دیگری غیر از نور موجود در نوشته‌های مربوط به‌شریعت مزدایی، متجلّی خواهد گشت، لیکن در تسلسل و به این تسلسل پیش‌بینی ناشدنی تأییدات غیبی است که تقدیر ازلی خود را انجام می‌دهد که دوام یک نحلهٔ فکری و یک جماعت دینی و یک هیأت ملّی بر جریدهٔ عالم ثبت می‌گردد.

تنها بدین فهم هستی ظهوری است که معنی هستی حضوری ایران در این جایگاه و راز همهٔ هستی‌های حضوری روحانی آن در برابر کسانی که به اشتراک در آن پذیرفته شده‌اند، مکشوف تواند گشت. میان ایران زردشتی تا شیخ اشراق که آثار و افکار خود را در عوالم خلوت و مجاهدت و غربت تهیّه می‌بیند، و سپس میان او تا حوزهٔ فلسفی اصفهان در دورهٔ صفویّه، یعنی شخص صدرالمتألّهین شیرازی و اساتید و تلامیذ او، و همچنین میان وی تا مذهب پارسی همان دوره، و باید بگوییم تا به امروز، پی‌ای افکنده شده است که به افکار ایران در زمینهٔ مسایل مربوط به مبدأ و معاد، در طول تاریخ، ربط معنوی می‌بخشد.

اینک آنچه در این لحظات ما را به‌خود مشغول خواهد داشت، آن است که اتّکای افکار سهروردی بر چه چیز و التفات اندیشه‌های او به‌سوی چه چیز است؟ باید گفت: بر آنچه که او خواسته است دوباره آن را زنده گرداند و به‌سوی آنچه افراد دیگری که پس از وی آمده‌اند،

در آن زندگی کرده‌اند. شک نیست که طرح این موضوع عجالتاً جز برسبیل مبادرت نخواهد بود؛ زیرا هنوز متونی که با مطالعهٔ آنها نسبت به افکار سهروردی، یک نظر تفصیلی پیدا بتوانیم کرد، به‌تمامی نشر نیافته است، با این همه بکوشیم تا شاید در برابر خود، با طرح پاره‌ای از مسایل، لااقل خطوط برجستهٔ این بنا را پایدار بتوانیم ساخت. نخست آن‌که:

۱ ـ آیا سهروردی در آثار خود، به ما راز زندگی و مقصد اصلی تألیف فکری خویش را باز سپرده است؟ آیا وی دارای پیشقدمانی و از برای خود قایل به چه اسلاف روحانی بوده است؟ آیا از نظر در آثار و افکار او، خود را با چه بنای فلسفی روبه‌رو خواهیم یافت؟

طرح جواب به این دسته از مسایل است که معنی لفظ "اشراق" را به‌نحوی هرچه وافی‌تر به ما القاء و حتّی شاید برای ما ترجمه بتواند کرد و از همین‌جاست که به قوی‌ترین محرّک همّتی که سهروردی در تمهید قواعد حکمی و تقریر مبانی فکری خود داشته است، دست می‌یابیم و این همان تطبیق و تفسیر مُثُل افلاطونی با فرشتگان مزدایی است.

۲ ـ معنی "حکیم کامل" نیز که از این مبانی نتیجه می‌شود، با خود در قلب تألیف فکری سهروردی، محرّک دیگری را شکفته خواهد ساخت که خود، منشاء مشاهدهٔ ایران زردشتی نسبت به حضور معانی غیبی و اعتقاد آن به‌ظهور قائم حجّت می‌باشد و این همان

خوارنه، همان فرّهٔ نورانی و حضور شعشعانی و منبع کرامت ملوک افاضل و انبیاء و اولیاست.

۳ـ از این پیوند واقع به نیروی ملکوتی این شعشعهٔ قدوسی میان موجودات است که تمام عرفان عاشقانهٔ ایران سرچشمه می‌گیرد و بدین اعتبار، سهروردی نخستین بار به بیان محرّک مابعدالطبیعهٔ آن می‌پردازد و از طرف دیگر، همواره منشاء شرح درد مشتاقی‌های ایران در دایرهٔ اشعار بزمی عرفانی او که پس از آثار رزمی پهلوانی آن پیدا می‌آید، باقی می‌ماند.

از آنجا که افکار سهروردی، جامع این سه محرّک اساسی است، باشد که از نظر در آنها ضمناً نسبت به تمامیّت یک هستی حضوری ایران نیز نظری اجمالی پیدا بتوانیم کرد.

ـ ۱ ـ

شناختن فرشتگان

راجع به زندگانی شهاب الدّین یحیی سهروردی، تصوّر نمی‌کنم در این‌جا حاجت به‌بسط مقال باشد.[۲] وی به سال ۵۴۹ هجری، مطابق ۱۱۵۳ میلادی در شهر سهرورد تولّد یافت. این شهر واقع در جنوب زنجان و مغرب سلطانیه و از بلاد ولایت جبل ـ ماد قدیم ـ تا قرن چهارم هجری، هنوز پرجمعیّت و کاملاً آباد بود، ولی امروز حتّی محلّ آن را هم به‌درستی معیّن نمی‌توانیم کرد... تا روزی که مگر آن را

همّت همقطاران باستان‌شناس ما از زیر خاک، بیرون بتواند آورد. سهروردی خود در پایان طبیعیات کتاب **تلویحات** در ضمن بیان اثر تخمیر که شخصاً مشاهده کرده بوده است، از زادگاه خویش نام می‌برد.[۳] وی هنوز بسیار جوان بود که به مراغه رفت و در آنجا در خدمت شیخ مجد الدّین جیلی به تتلمذ پرداخت. امام فخر رازی را نیز همین استاد بود، حتّی میان امام فخر و سهروردی مباحثاتی نیز اتّفاق افتاد، لیکن پس از مرگ سهروردی بود که نسخه‌ای از کتاب **تلویحات** به‌دست او رسید. گویند وی در این هنگام کتاب را بوسید![۴]

سپس سهروردی به قصد تکمیل معلومات، به اصفهان سفر کرد و از این‌جا روزگار مسافرت و مصاحبت خود را با جماعت صوفیّه آغاز نهاد. ضمناً همواره به‌خلوت و مجاهدت روحانی و تفکّر و مراقبه در عوالم معنوی و سیر و سلوک در مراتب عرفانی اشتغال داشت. چندی در دیار بکر، رحل اقامت افکند و در دربار سلجوقیان روم، عزّتی بسزا یافت. یکی از دوستان شفیق او، فخرالدّین ماردینی، به‌یاران خود در حقّ وی چنین می‌گفت:

> من در مدّت عمر خود، کسی را به‌حدّت ذهن و شدّت ذکای این جوان ندیده بودم. امّا از جسارت و بی‌مبالاتی او در سخن گفتن، سخت نگران بودم و بیم آن داشتم که مبادا از این رهگذر، جان خود را نیز عاقبت، به مهلکه اندازد.[۵]

ولی افسوس! درست پس از ترک دوست خود، فخرالدّین ماردینی بود که سهروردی به شهر حلب شتافت و در آنجا اقامت

گزید؛ اقامتی که از برای او امری محتوم و مقدّر بود. ملک ظاهر پسر صلاح الدّین ایّوبی که در آن وقت، صاحب حلب بود، مقدمش را بسیار گرامی داشت و نسبت به او ابراز دوستی و ارادتی خاص نمود.(۶) سهروردی در برابر فقهای حلب، جانب حزم و احتیاط را سخت فروگذاشت، او را متّهم کردند به این‌که در مؤلّفات خود، چنین القای شبهه کرده است که «خداوند در هر زمان که بخواهد، پیغمبری برانگیخته تواند کرد».

در همین ایّام بود که صلاح الدّین بر خاندان فاطمیان که مظهر آمال باطنیان اسماعیلی در اسلام بودند، ظفر یافته بود. کلمات سهروردی نیز گاه با پاره‌ای از عبارات این طایفه، بسیار نزدیک می‌باشد. برای علمای ظاهر، کار دشواری نبود که به یک نزاع فلسفی و جدال کلامی، رنگ سیاسی بدهند. این واقعه‌ای است که در طول تاریخ، همواره تکرار شده است. صلاح الدّین فرمان به کشتن سهروردی داد. ملک ظاهر در اجرای امر پدر، مسامحه نمود و در مقام نجات دوست خود برآمد. سرانجام در وضعی که زندگی‌نگاران بدان تصریح نکرده‌اند، شیخ جوان در پنجم رجب ۵۸۷ هجری، مطابق بیست و نهم ژوئیه ۱۱۹۱ میلادی در قلعهٔ حلب درگذشت. وی در این هنگام سی و هشت سال بیش نداشت. بدین‌قرار، شیخ ما، نه همان شیخ مقتول، بلکه "شیخ شهید" ـ چنان‌که وی را یاران او به گواهی نسخه‌های خطّی که دردست است، بدین عنوان یادکرده‌اند ـ در مرحلهٔ آخر جوانی، فدای قهر و خشونت ابنای زمان خود گردید.

امّا آیا او مهلت این‌که آثار و افکار خود را به سامان رساند و نقشه و راز آنها را به‌دیگران باز سپارد، پیدا کرده بود؟ بدین پرسش، پاسخی مثبت می‌توان داد؛ زیرا حق آن است که کتاب حکمة الاشراق که دیگر کتاب‌های سهروردی، در حکم تمهید مقدّماتی از برای آن است، مشتمل‌بر لااقل طرح قطعی افکار او می‌باشد. مصنف در تألیفات دیگر خود، غالباً از این کتاب نام می‌برد و به اهمیّت نکات ذوقی آن اشاره می‌کند. مخصوصاً در پایان کتاب مطارحات که مهم‌ترین مؤلّفات او از جهت تفصیل مطالب است (سه جزء در حدود ۹۰۰ صفحه) ضمن اعترافی که حاکی از مرارت سختی است؛ مرارتی که بسیاری از همگنان او نیز بدان گرفتار بوده‌اند، خواننده را به این کتاب مراجعه می‌دهد و می‌گوید:

> اگر انقطاع سیر به‌سوی خداوند در این روزگار نبود، بدین پایه غمگین و متأسّف نبودیم. اینک سنّ من نزدیک به سی سال رسیده و بیشتر عمر من به اسفار و استخبار و تفحّص از مُشارکی مطّلع، مصروف گردیده است، ولی کسی نیافتم که به‌نزدیک او از دانش‌های شریف، خبری و نه بدان‌ها ایمانی باشد. برادران من! وصیّت به شما انقطاع به‌سوی خداوند و مداومت بر تجرید است و همهٔ این چیزها در کتاب حکمة الاشراق من، به ودیعت نهاده شده است.(۷)

سهروردی در این‌جا نیز به‌عنوان سومین بار یادآور می‌شود که از برای این کتاب، خطّی خاص ترتیب داده است تا مگر چشم نامحرمان

متجسّس، بدان نتواند افتاد. چرا او "مشارکی مطّلع" پیدا نکرده بود؟ آیا در جنبش‌های باطنی زمان خود، کسی که همداستان با افکار و محرم اسرار او بتواند بود، یافت نمی‌شد؟

ظاهر امر آن است که چنین نبوده است، ولی ورود در این مطلب، ما را از راهی که عجالتاً درپیش داریم منحرف خواهد ساخت. آنچه به‌یقین می‌توان گفت آن است که سهروردی به‌گواهی مترجم احوال و پیرو پرشور خود، شهرزوری، نه‌تنها مورد طعن و تکفیر علمای شرعی، بلکه محلّ طنز و تحقیر حکمای بحثی نیز قرار گرفت؛ حکمایی که در نظر آنها، تمام عالَمِ مکشوف به مکاشفهٔ اهل باطن، چیزی جز وهم و پندار نبود.

مجموعهٔ کتب و رسائل سهروردی به‌موجب آنچه شهرزوری نام برده، مشتمل بر چهل و نُه عنوان است.[۸] در مورد پانزده عنوان آنها هنوز به هیچ نسخه‌ای دست نیافته‌ایم، ولی نسبت به بقیّه، از هرکدام یک یا چند نسخه در دست می‌باشد. از این آثار قابل ملاحظه، من در مقدّمهٔ خود بر طبع جلد اوّل آثار سهروردی، به‌پیشنهاد تقسیمی پرداخته‌ام. گمان نمی‌کنم این آثار را برحسب تقدّم و تأخّر زمانی آنها به‌نحو دقیق و مفیدِ معنای محصلی، دسته‌بندی بتوان کرد، ولی آنچه که به هرصورت، دربارهٔ تألیفات سهروردی می‌توان گفت آن است که همهٔ آنها از یک مقصد اساسی مصنّف، حکایت می‌کند.

چنین پیداست که آثار سهروردی، همه پس از بحرانی که در اوایل جوانی از برای او دست داده، تدوین یافته است. این تحوّل

فکری چیزی است که شیخ اشراق خود در کتاب **حکمة الاشراق** آشکارا بدان اشاره می‌کند و همین تحوّل است که او را از مذهب بحثی متأخّرین مشائین در می‌گذراند و جان او را به‌نور حضور عالمی که نه متحرّک به‌تحریک طبیعی علل، بلکه متحرّک به‌تحریک تشویقی و التفات عنایی فرشتگان عالم بالاست، روشن می‌سازد.

بنابراین مطمئن‌ترین و مفیدترین روشی که در تقسیم تألیفات سهروردی اتّخاذ می‌توان کرد، عبارت از تقسیم آنها برحسب تقدّم و تأخّر ذاتی خواهد بود. در این صورت، کلّیهٔ کتب و رسائل او را به چهار دستهٔ ذیل منقسم می‌توان گرفت:

دستهٔ اوّل مشتمل بر چهار کتاب می‌باشد که به‌زبان عربی نوشته شده است و ما آن را به‌نام دستهٔ "کتب بزرگ اصول عقاید" یاد می‌کنیم. این دسته، به‌اصطلاح، تشکیل رابع و ثلاثه (ترالوژی)ای می‌دهد؛ بدین‌معنی که سه کتاب **تلویحات**، **مقاومات** و **مطارحات** در عرض هم قرارگرفته و به‌منزلهٔ تمهید مقدّماتی از برای کتاب دیگر که در رأس آن سه واقع و در حکم رابع ثلاثهٔ آنها می‌باشد، تدوین یافته است. کتاب چهارم همان کتاب معروف **حکمة الاشراق** است که سهروردی آن را به‌عنوان اهمّ مؤلّفات خود، به‌شمار می‌آورد.

دستهٔ دوم مشتمل بر یک رشته از آثاری است که آنها را به‌نام دستهٔ "کتب کوچک اصول عقاید" می‌تواند خواند. پاره‌ای از این آثار به‌زبان عربی و پاره‌ای دیگر به‌زبان فارسی (مانند **پرتونامه**) تدوین یافته

و یا توسّط خپود مؤلّف، از عربی به‌فارسی برگردانده شده است (مانند هیاکل النور).

دستهٔ سوم، مجموعه‌ای است از رسالات کوچکِ بسیار ممتاز که تقریباً همه به‌زبان فارسی نوشته شده است. این رسالات با مَجازات و کنایات و به‌صورت قصّه و تمثیل، به‌منظور ارشاد و تعلیم جمهور مردم، تألیف یافته است و مطالب آنها عموماً با نقل یک گفتگو یا ذکر آنچه در عالم خواب دیده شده، آغاز می‌گردد و با داستان‌های کوچک ارشادی که از طرف جماعت هرمسیان مبنی بر رموز و تجوّزات کیمیاگری تألیف یافته، بسیار شباهت دارد.

دستهٔ چهارم، مجموعهٔ کاملاً جداگانه‌ای به‌نام واردات و تقدیسات است. این دسته، نوعی مجمع الدعوات یا مزامیر نامه مشتمل بر اوراد و اذکار و ادعیه‌ای است که باید در تقدیس فرشتگان مالک و حافظ اشیاء و امور، در اوقات مختلف، خوانده شود. از این دسته، نسخه‌های مشخّص، کمیاب است و من شخصاً جز به نسخه‌های موجود در اسلامبول، اطّلاعی ندارم.

این بود فهرست اجمالی مؤلّفات سهروردی. اکنون قبل از این‌که به گفته‌های خود مصنّف بپردازیم، باید ببینیم که آیا در زمینهٔ مأخذ افکار و منبع الهام حکمای اشراق یا وجود خود آنها، با قطع نظر از شهادت خود سهروردی و اتباع او، شواهد دیگری پیدا می‌توانیم کرد.

در کتابی موسوم به الفلاحة النبطیة تألیف مرد کنجکاوی به‌نام "ابن وحشیه" که او را به‌عنوان یک داستان‌نویس هنرمند تاریخ

فرهنگ، ملحوظ می‌توان داشت، در مبحثی که موضوع آن، وصف طبقات کهنهٔ مصری است، به این عبارت برمی‌خوریم:

> سومین طبقهٔ کاهنان، موسوم بودند به اشراقیان یا اولاد خواهر هرمس که در یونان به هرمس الهرامسه مشهور می‌باشد و رموز و تمثیلات آنها تا به زمان ما رسیده است.(۹)

انتساب حکمت اشراق به هرمس، چیزی است که سهروردی نیز خود در موارد مناسب، بدان اشاره می‌کند.

در این‌جا به ذکر سخنی از عبدالرّزاق کاشانی در شرح خود بر کتاب **فصوص‌الحکم** ابن عربی می‌پردازیم؛ کتابی که در آن، وجود هر پیامبر، به‌لحاظ باطنی آن، یعنی نه از این حیث که به‌تدرّج در مرحلهٔ معیّنی از مراحل تاریخی است، بلکه از این لحاظ که مظهر مرتبهٔ معیّنی از مراتب وجود مطلق می‌باشد، ملحوظ گردیده است. شارح این کتاب، شیث پسر آدم را که در اقوال مشهور، با اغاثاذیمون (که نام او در آثار سهروردی، همواره با نام هرمس همراه است) یکی گرفته شده است، به‌عنوان پیغمبر اشراقیان یاد می‌کند.(۱۰) این گفتهٔ مستغرق در صفحات بسیار فشرده را من مخصوصاً در این‌جا به‌علّت اقتران جالب توجّه و مفیدِ معنی خاصّ آن، متذکّر می‌شوم. در میان گنوستیک‌ها و عرفای قرن اوّل میلادی، فرقه‌ای را نیز می‌شناسیم که خود را منسوب به شیث می‌دانستند و از این‌رو خود را به‌نام شیثیّه می‌خواندند.

از طرف دیگر، شیث (پیغمبر اشراقیان) را با مسیح و نیز با زردشت یکی می‌گرفتند؛ زیرا زردشت نیز خود مانند مسیح، منجی موعود (سوشیانت آینده) بود که می‌بایست روزی، نه فقط از تخمه و نژاد خود، بلکه به‌صورت انسان اوّلی ظهور نماید و به اصلاح و تجدید امور دنیوی بپردازد. تصوّر می‌کنم این اقتران ـ بدون این‌که در این‌جا مورد استقصای آن باشد ـ چیزی نیست که آن را حمل بر صرف و صدفه و اتّفاق بتوان کرد. باری، محض اقتصار به کتب متداول گوییم جرجانی در کتاب **تعریفات** خود می‌نویسد:

> حکمای مشاء آنان هستند که استاد آنها ارسطو و حکمای اشراق آنها هستند که استاد آنها افلاطون است.(۱۱)

سهروردی نیز خود در مقدّمهٔ **حکمة‌الاشراق** از "امام حکمت، استاد ما افلاطون" سخن گفته بود.(۱۲)

هرمس، زردشت و افلاطون سه مظهر بزرگ عرفان و سه پیامبر حکمت الهی هستند که سهروردی همواره به افادات آنها اعتماد دارد. این چندان شگفت نیست. اگر در اخبار و تواریخ بحثی فلسفه، این‌گونه امور، علی‌الاصول، مورد غفلت قرار گرفته، بالعکس، از پرتو تحقیقات بیست سالهٔ اخیر و دقّت خاصّی که به‌اخبار ادکسس کنیدسی مبذول گردیده است، اکنون ما می‌دانیم که در آکادمیا یعنی در حوزهٔ درس افلاطون، نسبت به اقوال زردشت، چه رغبت و التفات و حتّی چه حرارت و ارادتی وجود داشته است. حتّی فهرست اسامی

کسانی راکه در حلقهٔ درس افلاطون، حاضر بوده‌اند، از پرتو پاپیروسی که در هرکولانوم به‌دست آمده، در دست داریم و می‌دانیم که شخصی از اهالی کلده، یعنی از رعایای هخامنشی نیز در آخرین سال‌های عمر افلاطون، در محضر درس وی، حضور به‌هم رسانیده است و گمان غالب آن است که مأخذ اخبار ادکسس و مرجع تقریر وجوه مشابهت پرمعنی میان زردشت و افلاطون در این اخبار، همین شخص باشد.(۱۳)

به هر صورت، اصالت مقصد سهروردی، چیزی نیست که آن را فقط از این مقدّمات و نه از این مراجع، استخراج بتوان کرد. در این‌جا باید برای ارائهٔ صفت مطلقاً خصوصی مقصد سهروردی، به رفع آخرین شبهه که در این‌باره القاء شده، بپردازیم.

سهروردی تعبیرات "حکمت مشرقیّه" و "حکمت مشارقه" و "حکمت اشراق" را به‌تناوب به‌کار می‌برد. از طرف دیگر، ابن‌سینا نیز قصد تدوین حکمة المشرقیه‌ای داشته که ناتمام مانده است؛ و این خود، مطلبی است که هرکس به‌تحقیق در سیر افکار فلسفی در ایران پرداخته، به‌نحوی نظر دقّت او بدان جلب گردیده و خواسته است ببیند که آیا در این زمینه، میان ابن‌سینا و سهروردی چه رابطه‌ای در کار بوده است.

مستشرقان غرب، نخست با قرائت غلط "مشرقیه" به‌ضمّ میم، به‌اشتباه درافتاده و از این جهت، دلالت این لفظ را بر یک مشرب خاص فلسفی، ممتنع نتیجه گرفته‌اند. در این‌باره، شرق‌شناس معروف

ایتالیایی "نالینو" در سال ۱۹۲۵ مقالهٔ مفصّلی نشر داد[۱۴] که پس از آن، ظاهراً همه از نتایج آن کتاب متابعت نموده‌اند.

از این جا، حقّاً چنین نتیجه می‌شد که قرائت قابل قبول "مشرقیه" فقط به‌فتح میم می‌باشد و امّا نالینو در استنباط‌های خود، به‌جای دورتری نیز رفته، باز چنین نتیجه می‌گرفت که این تعبیر، جزکاشف از قصد ابن‌سینا به‌تدوین حکمت مشرقیه‌ای مختص به‌خود اوکه ناتمام مانده و مطالب آن مشتمل‌بر هیچ‌گونه تعالیم مرموز و عقاید صوفیانه نبوده، نمی‌تواند باشد، و در این کتاب، ابن‌سینا فقط خواسته به بیان پاره‌ای از موارد اختلاف میان یونانیان و مشرقیان در زمینهٔ مسایل کلامی پرداخته باشد و بس؛ درصورتی که به عقیدهٔ نالینو، بالعکس، باید حکمت اشراقی راکه در آن، به زعم او، شطحیّات "ژامبلیکوس" و "پرکلوس" نوافلاطونی گرد آمده است، به سهروردی اختصاص داد و حاصل آن‌که مصنّف حقیقی **حکمة‌المشرقیه**، ابن‌سینا بوده است.[۱۵]

چنان‌که می‌بینیم، این گفته‌ها در همان قدم اوّل، مسبوق به مقبولات شخصی فلسفی بود که صحّت آنها بسیار محلّ نظر می‌باشد و به تحریر صحیح وکامل محلّ نزاع، کمتر ارتباط داشت. شک نیست که نالینو در تشخیص این‌که "منطق المشرقین" منطبع در مصر، همان جزء اوّل حکمة المشرقیین ابن‌سیناست که ناتمام مانده، نتیجهٔ خوبی به‌دست می‌آورد، ولی نظر به‌مجرّد استشهاد از عبارتی که ملّاصدرا در تعلیقات خود بر حکمة الاشراق از کتاب مطارحات سهروردی نقل

کرده است و عدم مراجعه به دنبالهٔ عبارت در کتاب مطارحات، طرح این مسألهٔ اساسی را فراموش می‌کرد که: اگر اتّفاقاً سهروردی، از کتاب حکمة‌المشرقیهٔ ابن‌سینا اطّلاع می‌داشت، در این صورت نظر او نسبت به این کتاب، چه می‌بایست باشد؟ و آیا او خود را وارث این حکمت می‌دانست یا این‌که بالعکس، به این معنی آگاه بود که مؤسّس حکمت مشرقیّه، خود او می‌باشد؟ درصورت اخیر، او این فلسفه را چگونه تعریف می‌کرد؟(۱۶)

در این‌باره، گواهی صریح خود سهروردی را که البتّه از هرگونه شهادت دیگری موثّق‌تر خواهد بود، دردست داریم، وی در یکی از نخستین فصول منطق مطارحات (ذیل صفحهٔ ۱۹۵ جلد اوّل آثار سهروردی، چاپ این‌جانب) در بحث از این‌که ماهیّات بسیط را به‌حدّ تعریف نمی‌توان کرد، خواننده را به کراسه‌ها (دفترها)یی مراجعه می‌دهد که اصل آنها را ابن‌سینا به مشرقیّین نسبت داده است و به‌صورتی پراکنده و ناتمام موجود می‌باشد. سپس می‌گوید:

> و این کراسه‌ها، هرچند او نسبت آنها را به مشرقیّین داده است، لیکن عیناً از قواعد مشائین و حکمت عامّه می‌باشد؛ جز این‌که او در بسیاری از موارد، عبارت را تغییر داده و یا در بعضی از فروع، تا یک اندازه تصرّف کرده است؛ تصرّفی بدان اندازه که مطالب این کتاب با کتب دیگر او، مباینت قابل توجّه و نیز با اصل مشرقی مقرّر در عهد خسروانیان (به‌زودی خواهیم دید که چرا سهروردی مرجحاً این تعبیر را برای دلالت بر حکمای قدیم ایران به‌کار می‌برد) تقرّر پیدا

نـمی‌کند و خـطب عـظیم و حکـمت خـاصّه، هـمین (اصـل مشرقی) است.

و باز در دنبال آن می‌نویسد:

و قصد ما در ایـن کـتاب، جـز تـتمیم روش‌هـای مشـائین و تفریع و تهذیب آنها نیست و این روش‌ها عبارت از حکمت عامّه و برای اهل بحث است. هرچـند در ایـن کـتاب، گـاهی نکته‌های پراکندهٔ ذوقـی شـریف نـیز آورده شـده است، ولی خطب (امـر) عـظیم، در کـتاب مـا بـه‌نام حکـمة‌الاشـراق کـه مشتمل بر اصول شریف می‌باشد، مرموز است.

مطلب را صریح‌تر از این، تأکید نمی‌توان کرد. در نظر سهروردی، ابن‌سینا البتّه در مقام طرح یک "حکمت مشـرقی" بـوده، الا ایـن‌که واجد اصل مشرقی و واصل بدان نبوده و بنابراین "کـراسـه‌ها"ی او بی‌اصل و به هر صورت، ناقص بوده است و اصل مشرقی همان است که از طرف حکمای قدیم ایران و خسروانـیان تأسـیس یـافته بـوده است، و او چنین نتیجه می‌گیرد که: برای وقوف به قواعد این حکمت مشرقی، باید پس از تحصیل حکمت بحثی، به‌منظور اکتساب ملکهٔ تـهذیب لطـایف حکـمت الهـی از شـوائب مـباحثات و مـجادلات بی‌حاصلی که متأخّرین مشائین و متکلّمین بر آن افزوده‌اند، به کسی که واجد این قواعد و تابع مؤسّسین آن‌ها است و توفیق الهی، او را وارث معنوی حکـمای قـدیم ایـران قـرار داده و بـنابرایـن بـه خـود سهروردی مراجعه کرد. در این‌جا، پیوند مقرّر میان اصل مشـرقی و

حکمت اشراق، نیک مشهود می‌باشد. با بیان کیفیت دقیقی است که بدان این پیوند برقرار گردیده که به قلب دستگاه سهروردی راه توانیم یافت.

اینک باید ببینیم که این اصل مشرقی، نمایندهٔ آن کیست و در نظر سهروردی، با چه وسایطی بدو انتقال پیدا کرده است. سهروردی در یکی از فصول آخر کتاب مطارحات[۱۷] ــ کتابی که او وقوف بر قواعد آن را از برای فهم دقایق کتاب حکمة الاشراق لازم می‌شمارد ــ تاریخ انتقال خمیرهٔ حکمت جاوید را به‌وسیلهٔ دو سلسلهٔ حکماء که آنها را به‌عنوان حافظان کلمه در دو جانب شرقی و غربی یاد می‌کند، بر سبیل ایجاز، طرح می‌نماید. به‌موجب این طرح، ملاحظه خواهیم کرد که نه‌تنها میان مغربیان و مشرقیان، اختلافی وجود ندارد، بلکه هر دو متفرع از یک اصل که یکی از طرف حکمای یونان و دیگری از جانب حکمای ایران دوام پیدا کرده است، می‌باشند. اصل این دو سلسله، چنان‌که دیدیم، ابوالحکماء، هرمس بود.

در نظر سهروردی، همان خمیرهٔ حکمت و میراث معرفت اوست که از جانب مغرب به امباذقلس و فیثاغورسیان و افلاطون و افلاطونیان، و از ناحیهٔ مشرق به کیومرث مالک طین (گلشاه) و فریدون و کیخسرو از ملوک افاضل انتقال می‌یابد و آنگاه در عالم اسلام نیز خمیرهٔ مغربیان به اخی اخمیم ذوالنون مصری، عارف معروف که در فنّ کیمیا نیز دست داشت، و ابوسهل تستری، مؤسّس سلسلهٔ سیمیه، و خمیرهٔ مشرقیان به بایزید بسطامی و منصور حلّاج و ابوالحسن

خرقانی می‌پیوندد و همین خمیرهٔ مشرقی است که پس از این‌که با خمیرهٔ مغربی، خمیره‌ای که به ذوالنون مصری و ابوسهل تستری پیوسته بود، امتزاج پیدا می‌کند، به سلسلهٔ حکمایی که دم از "سکینه" می‌زدند، منتقل می‌گردد.

سکینه، لفظی است عربی که ترجمهٔ دقیق آن دشوار می‌باشد، ولی معنی آن در اصطلاح عرفاء و صوفیّه عبارت از موهبتی الهی است که چون شخص بدان موهوب گردید، در فرگاه جلال هستی متعال، تقرّبی خاص حاصل می‌کند.[۱۸] از مطالعهٔ رسالهٔ صفیر سیمرغ (جزء اوّل، فصل سوم)[۱۹] سهروردی است که درمی‌یابیم که او، خود و اتباع خود را در این دستهٔ اخیر قرار می‌دهد. این‌که سهروردی توانست مذهب فلسفی خود را چیزی به عنوان طریقهٔ اشراقیان، به‌عنوان آنچه که بایستی از این تألیف فکری شگرف، شکفته آید و مفهوم "سکینه" را چیزی به‌عنوان "خوارنهٔ" اوستایی تصوّر نماید، این خود، چیزی جز دو جنبهٔ نیرومند فکریِ به حقیقت بنیادگذار نتواند بود.

بدین‌قرار، این تسلسل حکیمی پس از حکیمی دیگرکه بی‌شبهه، امری خارق عادات مؤلّفان آسوده‌خاطر کتب متداول تاریخ خواهد بود، چیزی نیست که آن را واجد خصوصیات سلاله‌ای قابل اندراج در ازمنهٔ مثبت تاریخی و حایز یک مقام و منصب مادّی به‌شمار بتوان آورد. معنی این تسلسل، همان انتسابی است که یک مرد صاحب نظر، میان خود و یک خاندان روحانی ــ نظر به اطّلاع و التفاتی که او

به ادامهٔ این خاندان در عالم دارد ــ به اختیار و به‌استحقاق، برقرار می‌کند. آری، باید گفت که این، یک انتخاب روحانی و یک امتیاز ولایت در قلمرو حکمت الهی است، لیکن، این امتیاز و این انتخاب، خود چیزی است قادر بر این‌که مبداء وجود سلسلهٔ منظّمی قرارگیرد.

چنین پیداست که شیخ اشراق، انتقال میراث فکری خود را در تحت کلمات مرموزی که تعالیم باطنی اسماعیلیان را به‌خاطر می‌آورد، پیش‌بینی کرده بوده است. از این‌روست که ازکلماتی که وی در آنها نیّت خود را بی‌باکانه بروز می‌دهد، جز این معنی اعلی و اشرف، مراد نباید کرد. این کلمات، چیزی است که در تفاریق مؤلّفات سهروردی بدان‌ها برمی‌خوریم؛ مثلاً در رساله‌ای به‌نام کلمة‌التصوّف که هنوز چاپ و نشر نیافته است، چنین می‌نویسد:

> و در ایران قدیم، امّتی بودند که به‌حق، رهبری و دادگستری می‌نمودند؛ اینان حکمای فاضلی بودند غیرمشبه به‌مجوس که ما حکمت نوری شریف آنها را، حکمتی که ذوق افلاطون و پیشینیان او گواه بر آن است، در کتاب خود به‌نام حکمة الاشراق احیاء کردیم و کسی در چنین امری بر من سبقت نداشت.(۲۰)

در این رساله، ملاحظه می‌کنیم که اسامی کسانی چون فریدون و کیخسرو و زردشت و جاماست و فرشاد شور به‌عنوان ملوک و انبیاء و حکمای افاضل با هم ذکر شده است و سهروردی همواره به این نکته

توجّه دارد تا آنها را با کسانی که در زبان عربی به‌نام "مجوس" خوانده شده‌اند، امتیاز گذارد.

در این‌جا ممکن است این فکر به‌خاطر آید که شاید سهروردی از پیش، با نتایج تحقیقات جدیدی که به‌موجب آنها میان مغان ایرانی محض و مغانی که عقاید آنها زادهٔ اختلاط افکار ایرانی و بابلی با هم بوده، باید فرق بیّنی گذاشته شود، اتّفاق داشته است.(۲۱) ولی باید دانست که در این صورت، چنین لازم می‌آید که سهروردی در تألیف فکری خود، به‌حضور حکمای بابل و هند و مصر، به‌موجب یک طرح اجمالی مأخوذ از متأخّرین نوافلاطونیان یونان (دمسکیوس و همکاران او که به دربار ساسانیان در ایران پناه آورده بودند) تصدیق نداشته باشد و حال آن‌که به‌زودی خواهیم دید که این خود نکته‌ای است که سهروردی بدان شخصاً معترف می‌باشد، مگر این‌که چنین تصوّر کرد که وی، عزم خود را جزماً بر تجدید یک مذهب زردشتی، قابل این‌که از مرحلهٔ تاریخی که در آن وقت هنوز مذهب مجوسی موجود در ایران در آن یافت می‌شد، به‌حقیقت تجاوز بتواند کرد، گماشته بوده باشد.

من به‌طور ساده‌تر، چنین تصوّر می‌توانم کرد که منظور سهروردی از بیان افکار خود به‌زبان عربی، ضمناً همان مراعات جانب احتیاط و تقیّهٔ از اقرار به هرگونه پیوستگی خود با مذهب زردشتی در مقابل جمهور مردم نیز بوده است. در این صورت، پی بردن به‌خفیّات عقاید او، تنها از برای کسانی میسّر می‌توانست بود که اهل فهم و بصیرت

بودند. افکار حقیقی سهروردی، چون بدین‌سان به‌طور سربسته و با احتیاط بیان شده بود، توانست پس از وی انتقال و دوام پیدا کند و از این‌روست که می‌بینیم شخصی چون صدرالمتألّهین شیرازی، نام سهروردی را پس از پنج قرن با عناوینی نظیر «شیخ اتباع مشرقیان و محیی رسوم حکمای فرس در قواعد نور و ظلمت» به‌تجلیل یاد می‌توانست کرد.(۲۲)

سهروردی در آخر کتاب ششم طبیعیات مطارحات باز چنین می‌نویسد:

> و علم حقیقت را در کتاب خود به‌نام حکمة الاشراق به‌ودیعت نهادیم و حکمت عتیقی که همواره ائمّهٔ هند و فارس و بابل و مصر و قدمای یونان تا افلاطون، حکمت خود را دائر بر مدار آن قرار می‌دادند و قواعد آن را از آن استخراج می‌کردند، احیا نمودیم، و این است همان خمیرهٔ ازلی.(۲۳)

بدین‌قرار، این‌که در مغرب جغرافیایی نیز حکمایی بوده‌اند که از جانب آنها خمیرهٔ حکمت مشرقیان انتقال پیدا کرده بوده است، امری است که به‌نظر سهروردی کاملاً محقّق می‌نموده است.

اینک باید ببینیم که میان دو تعبیر "اشراقیان" و "مشرقیان" چه ارتباط معنوی موجود می‌باشد. همین ارتباط است که از برای ما مبداء قطعی تألیف فکری سهروردی را نیک روشن خواهد ساخت. سهروردی در مقدّمهٔ کتاب حکمة الاشراق بیان می‌کند که چگونه این

کتاب را به "کثرت اقتراح" کسانی که آنها را "برادران" خود می‌خواند، به رشتهٔ تحریر آورده است. قطب الدّین شیرازی در شرح خود بر این کتاب ــ که تقریباً چیزی جز نقل کلمه به کلمهٔ شرح شهرزوری بر همین کتاب و جمع اقوال متفرّق در مطاوی آن نیست ــ در چند سطر بسیار فشرده، به بیان معنی لفظ حکمة الاشراق می‌پردازد.[۲۴] از این بیان، سه نکتهٔ اصلی ذیل، نتیجه می‌شود:

۱ ـ مقصود از حکمت اشراق یا اشراقی، عبارت از حکمتی است مؤسّس براساس اشراق. اشراق که مصدر باب چهارم ثلاثی مزیدفیه فعل ثلاثی مجرّد "شرق" است، به‌منزلهٔ اصل و سرچشمهٔ این حکمت و در یک حال، هم به‌معنی متعدّی "کشف" و "اظهار" و هم مترادف با "شروق" و به‌معنی لازم "انکشاف" و "ظهور" نور وجود، می‌باشد؛ مشاهده‌ای وجدانی و معاینه‌ای عرفانی است که بدان از برای انسان، حقیقت وجود چنان‌که هست پدیدار می‌گردد، چنان‌که از خورشیدی که در آسمان جسمانی طلوع و شروق می‌کند، از برای انسان، حضور اشیاء آشکار می‌شود.

بدین‌سان، خورشید طالع و شارق در آسمان جسمانی، مثال حسّی و نمودار مجازی لحظه‌ای است که در آن، نور عقلی معرفت درخشیدن می‌گیرد و بدین اعتبار است که نسبت "اشراقی" مخصوصاً بر این حکمت اطلاق می‌گردد. لفظ اشراق، همان‌طور که در عالم محسوس دلالت دارد بر فروغ بامدادی و لحظه‌ای که در آن سپیدهٔ صبحگاهی در نخستین پرتو خورشید پدیدار می‌آید، در آسمان

معقول جان نیز دلالت دارد بر آنی که در آن، نور مجرّد معرفت به پیدایی می‌گراید.

۲ ـ همچنین مقصود از حکمت اشراق را عبارت از حکمت مشرقیان (مشارقه) می‌توان داشت، لیکن در این مورد، چنان‌که در مورد اوّل نیز، تغییر تأویلی نظم عادی معنی الفاظ از لحاظ حقیقت و مجاز در کار می‌باشد؛ عادتاً معنی لغوی الفاظ، به حقیقی و معنی اصطلاحی آن‌هاست که به‌مجازی گرفته می‌شود، درصورتی که در این‌جا به عکس و برخلاف جریان عادی، معنی اصطلاحی الفاظ است که به حقیقی و معنی لغوی آن‌هاست که به‌مجازی تأویل گردیده است؛ زیرا این مشرقیان، نه فقط از اهل مشرق یعنی کسانی هستند که از لحاظ جغرافیایی در مشرق مکان ارضی قرار گرفته‌اند، بلکه ضمناً از اهل اشراق یعنی اشخاصی که سرچشمهٔ حکمت آنها اشراق نور مجرّد معنوی است نیز می‌باشند و همین است آنچه که آنها را به تشریف عنوان مشرقی و اشراقی مشرّف می‌سازد و نیز همین است مراد از "اصل مشرقی" به‌معنی خاصّ لفظ.

۳ـ بنابراین، این دو معنی به هیچ‌وجه، طارد یکدیگر نخواهند بود، و بالعکس، چنان‌که شارحین تصریح می‌کنند، مرجع آنها به یکدیگر می‌باشد؛ زیرا حکمت مشرقیان نیز مانند حکمت اشراقیان، چیزی جز نتیجهٔ مکاشفهٔ ذوقی و مشاهدهٔ وجدانی و ظهور و لمعان حضوری و تجلّی و فیضان اشراقی انوار عقلی بر نفوس، در حال تجرّد و وارستگی آنها از علایق مادّی، نیست و نیز شارحین به‌تکرار

می‌گویند که مشرقیانِ حافظ این حکمت اشراقی، همان حکمای قدیم ایران و همچنین حکمای قدیم یونان، سوای ارسطو و اتباع او، بوده‌اند.

بدین‌سان، در الفاظ اشراق و اشراقی، سه معنی متعالی است که می‌بینیم اعتبار گردیده است: یکی طلوع و شروق خورشید؛ دوم اشراق مطلع و مشرق خورشید؛ سوم خورشیدی که طلوع و شروق می‌کند. می‌توان گفت: معرفت بدین اعتبار "اشراقی" است، چون که "اشراق" معرفت می‌باشد؛ و این خود نیز به سه اعتبار خواهد بود: اوّلاً به اعتبار این‌که لحظه‌ای است که در آن نور معرفت طالع می‌گردد، ثانیاً به اعتبار این‌که جانبی است که از آنجا نور معرفت از مکان مجرّد عقلی شروق می‌نماید، ثالثاً نظر به تقدّم ذاتی خود، مقدم بر هر چیز، به اعتبار این‌که معرفت با ذات شناسنده متّحد می‌باشد، منشاء شروق و طلوع هرگونه معرفت و مبداء ظهور و حضور همهٔ اشیاء و اموری است که مورد و متعلَّق معرفت قرار می‌گیرد.

دشوار است که در زبان‌های جدید غربی، به ازای لفظ "معرفت اشراقی" تعبیر ساده‌ای که در یک حال، وافی به دلالت بر همهٔ این دقایق باشد، پیدا بتوان کرد. شاید این عبارت لاتینی Cognitio matutina (ادراک صبحدمی) که در میان هرمسی مذهبان لاتینی زبان ــ و نه بدون جهت ــ مصطلح بود، بهترین تعبیر وافی به‌مقصود باشد.

بسیار خوب! حالا باید دید که حقیقت این "معرفت اشراقی" و این "ادراک صبحدمی" که می‌توان گفت در مذهب سهروردی،

متضمّن تمام راز هستی و در آن همواره دو معنی محسوس و معقول، مقدّر می‌باشد، عبارت از چیست. سهروردی چون در جواب به این مسأله که حلّ آن را شرایطی ورای احکام عقل پژوهنده بایسته است، عجله دارد، در مبحثی از الهیّات کتاب **تلویحات** به‌عنوان "حکایتی و منامی" از برای خود به حلّ این مسأله می‌پردازد، می‌گوید:(۲۵)

> و زمانی دارای اشتغال شدید و فکر و ریاضت کثیر بودم و مسألهٔ علم بر من دشوار گردیده بود و آنچه در این‌باره در کتب مذکور است، از برای من چیزی منقح نمی‌ساخت. تا این‌که شبی بر من در حالتی شبیه به خواب، خلسه‌ای دست داد و در آن حال، مرا لذّتی غاشی و برقی لامع و نوری شعشعانی، با تمثّل شبحی انسانی، در خود فرو گرفت. پس او را دیدم، و او همان پناه جان‌ها و پیشوای حکمت، معلم اوّل بود، بر هیأتی که مرا به حیرت و بر ابهّتی که مرا به وحشت انداخت.

آن‌گاه میان سهروردی و ارسطو، گفتگوی مفصّلی شروع می‌شود. سهروردی برای این‌که نشان داده باشد که ارسطو، مؤلّف فرضی کتاب عربی **علم الربوبیّه** یا **اثولوجیا** (**تئولوجیا**)ی معروف که چنان‌که ما امروز می‌دانیم، جز ترجمهٔ منتخبی از کتاب معروف **تاسوعات** پلوتینوس نیست، مسؤول مذهب بحثی و مسلک استدلالی متأخّرین مشائین نمی‌باشد، زیرکانه دل خوش می‌دارد به این‌که ارسطو را به‌عنوان یک عارف افلاطونی مذهب، با خود بر سر تکلّم آورد تا آنجا که سرانجام، ارسطو در جواب به این سؤال شیخ که آیا حکمای اسلام، یعنی

فارابی و ابن‌سینا، به‌مقام و مرتبت افلاطون رسیده بوده‌اند یا نه، با تحقیر می‌گوید:

نه! و نه به جزئی از هزار جزء از مرتبت او.

سپس سهروردی دربارهٔ مقام و منزلت دو عارف بزرگ، ابویزید بسطامی و سهل بن عبدالله تستری که هم‌اکنون به‌نام آنها برخوردیم، سؤال می‌کند و ارسطو می‌گوید:

اینهایند، حقّاً، از حکماء و فلاسفه.(٢٦)

این گفتگو، در بیان قطعی تمام مذهب سهروردی برای ما نکته‌های پرمعنایی افاده می‌کند که در یک عدّه از پرسش‌ها و پاسخ‌های فشردهٔ مشتمل بر یک رشته از مسایلی است که من در این جا به‌تحلیل آنها نمی‌توانم پرداخت. «به نفس خود رجوع کن». این نخستین کلامی است که ارسطو در جواب به سؤال سهروردی، در باب حقیقت علم و ادراک، اظهار می‌دارد.

از مراجعهٔ به‌نفس خویش و مطالعهٔ دقیق در آن است که می‌توان دریافت که ادراک حقیقی جز به حضور و عدم غیاب متعلَّق ادراک از برای عین ذات حقیقی و موضوعیّت شخصی و انائیت جزئی و انیّت اصلی خود نفس نیست، و نه به تمثّل و حصول صورت کلّی و منتزع از مادّه در نفس؛ زیرا نفس در حدّ ذات خود، حقیقتی است صرف نور و حیات و شعور به‌ذات. همهٔ این عنوانات را علی‌السواء به‌نام انیّات

صرف و ذوات مجرّد می‌توان خواند، اعمّ از این‌که مانند عقول ملکی، مطلقاً، یعنی چه در ذات و چه در فعل، یا مانند نفوس فلکی و انسانی، در حدّ ذات خود، مجرّد از مادّه و در فعل، یعنی در تأثیر و تصرّف خود در مادّه، بدان پیوستگی و تعلّقی عارضی داشته باشند.

مختصر آن‌که در ادراک حقیقی، یعنی در معرفت اشراقی و ادراک صبحدمی، ادراک و موضوع ادراک (مدرک به کسر راء) و مورد و متعلَّقِ ادراک (مدرَک به‌فتح راء) هر سه عین یکدیگر و با هم متّحد می‌باشند و همین سنخ از ادراک و معرفت است که سهروردی آن را ــ در مقابل علم صوری و حصولی که در آن، صورت علمی، امری انتزاعی و کلّی و زاید بر ذات نفس می‌باشد ــ به‌نام علم حضوری و اتّصالی و شهودی، که در آن بالعکس، حقیقت علمی، امری جزئی و عین ذات نفس است، می‌خواند.

هروقت که حجاب تعلّق مادّی از چهرهٔ نفس برافکنده می‌شود، چون نفس در حدّ ذات خود، وجودی است نوری، از نفس از این جهت که موضوع شناسنده است، بر مورد شناسایی آن، یک اشراق حضوری فائض و از برای آن، یک حضور اشراقی حاصل می‌گردد. ترجمهٔ این تعبیرات نیز، نظر به‌معنی بی‌واسطه و لازمی که در مفهوم آنها معتبر می‌باشد، خالی از اشکال نیست. در این‌جا می‌توان گفت: معنی حضور، عبارت است از این‌که نفس بر متعلَّقِ ادراک خود "شروق و ظهور" می‌کند؛ یا به‌بیانی دیگر، عبارت است از حضور خود نفس از این حیث که منشاء حضور متعلَّقِ ادراک خود، قرار می‌گیرد؛

ظهور نفس عبارت از حضور این حضور است، و حضور این حضور، همان حضور اشراقی است.

کیفیّت حصول این اشراق است که کیفیّت حصول وجود و عالم را نیز در عین حال تعریف می‌کند؛ زیرا این قدرت استحضار، به‌قدر تجرّد ذات شناسنده از مادّه و همچنین به‌قدر این تجرّد است تسلّطی که مادّه را مقهور قهر نور قرار می‌دهد. بالعکس، نفس که خود نوری است ظاهر لذاته و مظهر لغیره، تا به‌مرحله‌ای که دیگر جز به‌منزلهٔ سایهٔ تیره‌فام شفق صبحگاهی نباشد، و سهروردی آن را به‌نام غربت غربی می‌خواند، تنزّل پیدا تواند کرد. از این‌جا باید ببینیم که آحاد سلسلهٔ اشراقات نوری و ظهورات وجودی، خود نسبت به هم، چگونه ترتّب و تنزّل پیدا می‌کنند.

در صبح ازل ظهور و در فوق سلسلهٔ وجود، نورالانوار قرار دارد؛ نور غنی بالذّات و قیوم مطلقی که وجود هر موجودی، به‌وجود اتمّ و اکمل و ظهور هر ظاهری، به‌ظهور اعلی و اشرف و حضور هر حاضری، به‌حضور اشدّ و اقهر اوست. نخستین موجود فائض از سرچشمهٔ فیض نورالانوار، نور قاهر و حقیقت بسیطی است که سهروردی آن را به‌نام "نور اقرب" و همچنین به‌نام مزدایی آن "بهمن" یعنی همان وهومنه (بهمنش)، نخستین امشاسپند از امشاسپندان اوستایی (امهرسپندان به‌ضبط پهلوی) می‌خواند.

از آن‌جا که میان نور قاهر اقرب، نظر به‌تجرّد تامّ آن از غواشی مادّی، و نورالانوار حجابی نیست، نور اقرب، عظمت و جلال

نورالانوار را مشاهده و نورالانوار بر او اشراق شعاع می‌کند و از این نسبت اصلی و اوّلی حاصل میان مشاهده و اشراق است که ذات بسیط و فرشتهٔ قدسی دیگری به‌نام "نور قاهر دوم" و همچنین از تکرار این نسبت، میان نور قاهر دوم و نور قاهر اقرب است که "نور قاهر سوم" و به‌همین قیاس است که انوار قاهر بسیار دیگری، در طول یکدیگر، یعنی به ترتیبی که دارای نسبت علّی و معلولی با یکدیگر هستند، پیدا می‌آید.

نسبت میان نور عالی و نور سافل، مثل نسبت میان معشوق است و عاشق؛ نور عالی را نسبت به‌نور سافل، قهر و تسلّط و ناز است و نور سافل را نسبت به‌نور عالی، عشق و اطاعت و نیاز. سهروردی در حکمة‌الاشراق و الالواح العمادیه می‌گوید:

> همان نور سانح از نورالانوار است که ایرانیان قدیم آن را به‌نام خرّه (خوارنهٔ اوستایی) می‌خواندند.

و امّا همین عزّت و شوکت نهایی است آنچه به‌وجود هر وجودی ربط معنوی و آنچه موجودات عالم را نسبت به هم، با اعطای حضوری بدان‌ها، نظیر حضور عاشق از برای معشوق، مزدوجاً، نظم و ترتیب می‌بخشد، و آنچه بدین‌سان، نسبت اصلی قهر و محبّت واقع میان نورالانوار و نور اقرب را در اثنینیت کلّیهٔ موجودات که از برای یکدیگر مانند هر نوع جسمانی از برای ربّ النوع قائم خود، حاضر به‌حضور اشراقی می‌باشند، مکرّر می‌سازد.

بدین‌قرار، تعبیرات اضافهٔ اشراقی و تسلّط نوری و قهر ظهوری در عرف شیخ اشراق می‌بینیم که اختلاف آنها با تعبیر "خوارنهٔ" اوستایی جز در مفهوم، و نه در مصداق، نمی‌باشد. بدین اضافهٔ اشراقی و تسلّط نوری و قهر ظهوری است که از نورالانوار و هر یک از انوار قاهر عالی نیز، به غیرواسطه و به‌واسطه، بر نور قاهر سافل، متضاعفاً اشراق و انعکاس انوار می‌شود و از مناسبات و مشارکات مختلف و متکثّر حاصل میان مشاهدات و اشراقات و انعکاسات متزایدِ سلسلهٔ طولی قواهر نوری است که عوالم دیگر مثالی و نفسانی و جسمانی که آحاد هر یک از آن سه، برخلاف آحاد سلسلهٔ طولی قواهر، نسبت به یکدیگر، دارای ترتّب علّی و معلولی نبوده، با هم متکافی و در عرض هم می‌باشند،[۲۷] پدید می‌آید.

بنابراین، تجاوز از مذهب بحثی مشائین در زمینهٔ وجود و معرفت (تجاوزی که بنابر گفتهٔ سهروردی، ارسطو نیز خود، آن را تعلیم می‌داد) از طرف سهروردی، به‌مذهبی غیر از صرف رجوع به‌مذهب افلاطون در باب "مثل عقلی" مؤدی می‌گردد. البتّه سهروردی همواره در موارد مقتضی، از "مثل افلاطونی" یاد می‌کند، لیکن باید دید درحالی که نحوهٔ وجود این مثل به‌نزدیک مورّخین جدید فلسفه، خود مسألهٔ مبهمی باقی مانده است، سهروردی نیز خود از آنها چه درمی‌یابد. او از مثل افلاطونی، معنایی درمی‌یابد که از لوازم "قاعدهٔ امکان اشرف" و همچنین از لوازم احکام نمودشناسی (فنومنولوژی) هستی است؛ وقوع هر نوع ممکن جسمانی، مستلزم وقوع قبلی نوع

ممکن دیگری است که از آن، بالذات، اشرف و اعلی و بنابراین غیرجسمانی و درحکم علّت قریب و ربّ (پروردگار) و مدبّر و صاحب آن، و این خود به‌مثابهٔ معلول و مربوب و ظلّ و صنم (نگار) آن باشد.

من خوب توجّه دارم که معنایی که سهروردی از الفاظ ارباب یا اصحاب انواع یا اصنام یا طلسمات اراده می‌کند، با مفهوم متعارف الفاظی چون ملائکه و ملائکهٔ مقرّبین، مطابق نمی‌باشد. با این‌حال اینها باز بهترین الفاظی است که در فرانسه، فرّ و شکوه و شوکت این انوار را که احکام و آثار وجودی آنها در اوستا و همچنین در مذهب مانوی، بالاصاله، بالاتر از احکام و آثاری است که در تورات و قرآن بر آنها مترتّب گردیده، القاء تواند کرد.

از طرف دیگر، لفظ ربّ النوع را به‌معنی ایرانی آن، درست برابر با لفظ ارختوپس (طباع یا مثال یا نمونهٔ اصلی) یونانی به‌معنی متعارف آن نمی‌توان گرفت؛ زیرا معنی متعارف این لفظ، درواقع همان است که سهروردی به الفاظ دستور و مثال، مترادف با دستور، تعبیر و اعتراض می‌کند که هرگاه ربّ النوع را در حکم دستور صنع نوع، یعنی در حکم آنچه که نوع بر مثال و از روی آن ساخته آمده باشد، بگیریم، در این صورت، لازم خواهد آمد که حصول ربّ النوع غیرجسمانی اشرف که میان آن با نوع جسمانی اخس، در شرافت نسبتی و این خود جز به‌منزلهٔ سایه و نگار آن نیست، از برای (لاجل) و به‌سبب نوع جسمانی اخس باشد و این امری است البتّه محال.

پس از طرح این مسأله، اینک دیگر تمام آثار سهروردی است که در مقابل ما قرار می‌گیرد. ما فقط عجالتاً خواهیم کوشید تا مخصوصاً با مراجعهٔ به قسمت‌هایی از کتاب **مطارحات** سهروردی که در مطاوی آنها وی به بیان فلسفهٔ ایرانیان قدیم می‌پردازد، بدین مسأله جواب بدهیم.

در قبال عالم انوار معنوی، عالم غواسق برزخی قرار دارد. برزخ که در لغت عبارت است از آنچه حایل میان دو چیز قرار می‌گیرد، شیخ اشراق آن را به‌همین مناسبت، بر جسم که خود چیزی است که میان دو نور مجرّد حایل می‌آید، اطلاق و عبارت از آنچه بدان اشارهٔ حسّی می‌توان کرد، تعریف می‌کند.

برزخ و اعراض (هیئات در اصطلاح شیخ اشراق) برزخی، اموری است بالذات غاسق و مظلم، و از آن جهت که برزخ، عین غسق و محض ظلمت است، حتّی با زوال نور از آن در حدّ ذات خود، ثبوت تواند داشت. معنی ظلمت نیز چنان‌که حکمای اقدمین گفته‌اند، چیزی جز انتفاء و عدم نور نیست، و نه چنان‌که حکمای مشائین بر آن رفته‌اند امکان قریب و عدم ملکهٔ نور، یعنی امری که غیر از نور و در شأن آن نوریّت باشد.

بنابراین خطا خواهد بود هرگاه چنین انگاشته شود که امری را با انتفای محض نور، تعلیل بتوان کرد[۲۸]. اگر روغن چراغ به‌طرف شعلهٔ صنوبری آن بالا می‌رود، نه چنان است که علّت قطعی آن، اموری

جسمانی از قبیل نفرت طبیعت از خلاء و خاصیّت مؤثّر آتش باشد. همچنین شیخ اشراق می‌گوید:

> حکمای قدیم ایران تعجّب می‌کردند هرگاه کسی می‌گفت علّت اختلاف عجیبی که در الوان پرهای طاووس مشهود است، چیزی جز امزجهٔ خود پرها نیست و در این زمینه، هیچ "قانون مضبوط و ربّ‌النوع حافظی" مدخلیّت ندارد.

آنچه در این موارد، به‌حقیقت، مشهود می‌باشد، همان تدبیر عقلی و اثر پروردگار نوع و نگهدار آن است، چنان‌که مثلاً در مورد انجذاب روغن به‌طرف شعلهٔ چراغ، تدبیر به ربّ‌النوعی تعلّق دارد که حافظ نور صنوبری چراغ و غیر آن است؛ همان ربّ‌النوعی که ایرانیان قدیم آن را به‌نام اردیبهشت (ارته و هشتهٔ اوستایی) می‌خواندند؛ زیرا نوع جسمانی، چیزی جز سایه و نگار ربّ‌النوع قائم خود در عالم ملکوت نور و جز به‌مثابهٔ طلسمی نیست که در عالم مرگ و تاریکی مطلق برزخ، تعبیه گردیده است.

آب طلسم ربّ‌النوعی است که ایرانیان قدیم آن را به‌نام خرداد (هئوروتت اوستایی) می‌خواندند و اینان ربّ‌النوع نباتات را نیز به‌نام مرداد (امرتت) و فلزات را به‌نام شهریور (خشره وئیریه) و زمین را به‌نام اسفندارمذ (اسپنته ارمئیتی) یاد می‌کردند. بدین‌سان، می‌بینیم که تمام امهرسپندان مزدایی، نام آنها به‌تفریق ذکر گردیده است.

در دنبال مطلب، سهروردی می‌گوید:

ایرانیان قدیم در باب ارباب انواع، هرچه بیشتر مبالغه داشتند تا آنجا که گیاه موسوم به هوم را که داخل در اوضاع نوامیس آنها بود، از برای صاحب نوع آن، تقدیس می‌کردند و به‌نام هوم ایزاد می‌خواندند.(۲۹)

آیا در این‌جا سروکار ما با یک "جهان‌بینی" با یک نحوهٔ تصوّر عام و شامل نسبت به‌جهان هستی، نیست که در خود، تمام عالم ملکوتی را که ایرانیان قدیم بدان خبر می‌دادند، احیا می‌گرداند؟ و این خود، از راهی که حکمت افلاطونی و مذهب زردشتی را با هم توفیق می‌دهد و هم از این‌جا، از اشکالی که همواره ملازم با مذهب افلاطونی تاریخی در باب تعالی مثل، باقی مانده است، درمی‌گذرد. در این‌جا می‌بینیم که عدّهٔ بسیاری از مناسبات شخصی یا مشخّص در بطون عالم منتظمی که هرگونه انتزاع عقل بحثی، از آن مطرود می‌باشد، کارگزار می‌گردد.

سهروردی خاطرنشان می‌کند که هرچند بنابر رأی حکمای قدیم ایران، ربّ النوع را نسبت به نوع خود، تدبیر و عنایت است، ولی از این امر، به هیچ‌وجه چنین نتیجه نمی‌شود که میان آن و نوعی که نسبت بدان تدبیر و عنایت دارد، تعلّقی اتّحادی، نظیر تعلّق واقع میان نفس و بدن که از آن شخص واحدی حاصل می‌گردد، در کار باشد. همچنین ربّ النوع، عبارت از کلّی مشهور میان مناطقه، یعنی آنچه می‌گویند درضمن افراد به‌عنوان "کلّی طبیعی" موجود می‌باشد و عقل می‌تواند آن را از مادّه و لواحق آن، انتزاع و به‌عنوان "کلّی

منطقی" و مفهوم کلّی تعقّل نماید، نمی‌باشد.

البتّه حکمای قدیم ایران، صاحب هر نوع را به‌نام کلّی آن می‌خواندند، الّا این‌که مقصود آنها از این کلّی، نه کلّی مشهور در منطق، بلکه عبارت از "کلّی شمولی" یعنی ذاتی روحانی بود که نسبت عنایت او به هر یک از افراد و دوام فیض او بر آنها یکسان باشد.

ربّ النوع، ذاتی شخصی و شخصی متقرّر در ذات و نوری شاعر به ذات است. عنایت او نسبت به موجوداتی که به‌نام او خوانده می‌شوند، در همان حضور آنها از برای نور او و اشراق نور او بر آن‌هاست که خود بدان‌ها افاضهٔ وجود می‌کند و از این‌جا دیگر سیر فکری که به‌فکر مزدایی و همچنین به فکر مانوی، بسط و توسعه می‌دهد، به اعلی درجهٔ خود، منتهی و مستقر می‌گردد.

از آنجا که این فکر، دارای صورت‌هایی متعدّد و در یک حال، طنین‌انداز بر نشأه‌های مختلف وجود می‌باشد، غالباً بحث شده است که وجودهای ملکوتی اوستا آیا در بدو امر نیز فقط عبارت از اسماء صفات اهورامزدا بوده‌اند یا اشخاصی متقرّر در ذات و در حکم اقانیمی منفک از ذات اهورامزدا و متمایز از یکدیگر؟ اگر جواب به این مسأله، فقط دایر بر یکی از این دو شقّ تصوّر شود، در این‌حال دیگر در فهم احکامی که بر وجود، از آن جهت که نوری ظاهر لذاته و مظهر لغیره باشد، ترتّب پیدا می‌کند؛ احکامی که سهروردی توانست با تمام وسایل بحث و فحص فلسفی، به تأسیس و تبیین و تنظیم آنها موفّق آید، راهی باقی نتواند ماند.

در این‌جا باید بسیاری از خصوصیات اساسی مربوط به تنسیق دستگاه را به‌کنار گذاریم. من نیز می‌دانم که این دستگاه، خالی از اشکالاتی نمی‌باشد، ولی آیا در این، خصوصیت ناتمامی نیست؛ آنچه منشأ حیات یک دستگاه فلسفی و همچنین بحران‌های آن و مایهٔ مسرّت خاطر یک فیلسوف واقع می‌گردد؟

سهروردی مثلاً انوار مجرّد را بر دوگونه تقسیم می‌کند: یکی از انوار قاهره، و دیگر انوار اسپهبدی یا انوار مدبّر برازخ (نفوس فلکی و انسانی). انوار قاهره را نیز بر دو سلسله منقسم می‌سازد: یکی قواهر طولی (عقول مفارق مشائین) که نسبت به‌موجودات، دارای تدبیر و عنایت هستند؛ تدبیر و عنایتی که برخلاف تدبیر و عنایت انوار اسپهبدی، مؤدی به‌استکمال آنها نتوانند بود. چون حکمای قدیم ایران، انوار قاهرهٔ طولی را عبارت از منبع اصلی وجود عموم موجودات، و انوار قاهرهٔ عرضی را عبارت از مبداء فرعی وجود خصوص اجسام نوعی و طلسمات بسائط فلکی و عنصری می‌دانستند، از این‌رو بود که ــ سهروردی می‌گوید ــ دستهٔ اوّل را به‌عنوان امّهات موجودات و اصول، و دستهٔ دوم را به‌عنوان امّهات انواع و فروع نیز می‌خواندند.

و امّا امهرسپندان که سهروردی آنها را به‌نام، یاد کرده است، آیا داخل در کدام‌یک از این سه دسته خواهند بود؟ داخل در قواهر عرضی؟ یا انوار اسپهبدی فلکی؟ یا قواهر طولی؟ این‌که واقعاً و دقیقاً چه روابط و مناسباتی در این‌جا موجود خواهد بود، خود مسأله‌ای

است که متونی که دردست داریم، بدان جوابی مفید یقین نمی‌توانند داد؛ مسأله‌ای که از برای نوافلاطونیان یونان نیز (نظر من به‌شرح پرکلس بر "هواتف کلدانی" است) مطرح گردیده بود. همچنین نتیجهٔ حاصل از این تفسیر مثل افلاطونی چه خواهد بود؟ در قرن هشتم هجری، مؤلّف گمنامی وجود داشته که در رساله‌ای که نسخ آن بسیار کمیاب و معدود است، با یک بیان محقّقانه، بدین نتیجه رسیده است که این مسأله اصولاً از طرف افلاطون نمی‌توانسته مطرح شده باشد.(۳۰)

به هر حال، همین تفسیر مثل افلاطونی است که سهروردی را (برای حلّ قطعی مسألهٔ افلاطونی اشتراک وجود و بهره‌مندی) بدانچه در عرف حکمای غرب به‌نام مذهب معنوی (ایده‌آلیسم) اساسی خوانده شده است، سوق می‌دهد؛ کلّیهٔ محمولات موجود صرف، اعتبارات عقلی و جهات ذهنی و معقولات ثانوی است، مفهوم وجود نیز خود، جز یک محمول منتزع به‌وسیلهٔ عقل و امر اعتباری محض نیست و در خارج، زاید بر اصل ماهیّت اشیاء، تقرّر و تحقّق ندارد؛ زیرا ماهیّت، از آن‌رو که ماهیّت است، همان ماهیّت "هست" و بس.

باری، اینها جز پاره‌ای از اشکالاتی نیست که از طرف دیگر صاحب اسفار، صدرالمتألّهین شیرازی بدان‌ها توجّه داشت(۳۱) و عجالتاً من در این باره، بسط مقال نمی‌توانم داد. من از ورود در این مبحث درمی‌گذرم، ولی باید دانست که این خود، مبحثی است

محتاج به یک سال تدریس!

فقط این نکته را در این‌جا ناگفته نمی‌گذارم: در این‌که میان ارباب انواع مزدایی و مثل افلاطونی، چه روابطی موجود تواند بود، این خود مسأله‌ای است که از دیرباز از برای فلسفهٔ اوستایی و هم از برای تاریخ فلسفه و به‌خصوص از برای فلسفهٔ نوافلاطونی طرح گردیده بوده است. چنین می‌نماید که فعلاً با اسنادی که چه در زمینهٔ زبان‌شناسی و چه در زمینهٔ تاریخ در دست داریم، بدان جواب قطعی نتوان داد، ولی به هر صورت، پس از گذشتنِ در حدود سه قرن از تدوین کتاب پهلوی دینکرت، ما در شخص سهروردی ـ چنان‌که بعدها در اشخاص اتباع او ـ با یک فلسفهٔ ایرانی سروکار خواهیم داشت که وی با جسارت به‌تألیف قطعی آن، اقدام ورزیده و از برای او، فرشتگان عالم بالا در مثل افلاطونی منجّز گردیده است.

با شروع از سهروردی و با این عالمی است که او حاضر می‌گرداند که ما جوابی فعلی، یعنی جوابی بالفعل، در دست خواهیم داشت. با رفتاری برخلاف این صورت، و با استیناف از خلال مقدّمات و سوابقی که همواره در آنها محلّ گفتگو بوده و تواند بود، هیچ‌گاه این امر حاضر را باز نخواهیم یافت، لیکن اگر ما آنچه کیفیّت حضور این امر حاضر را بیان تواند کرد، استنباط نمی‌توانیم کرد، مع‌ذلک با این امر حاضر، آنچه این خود از برای ما بیان می‌کند، فهم توانیم کرد و همین بود مراد من از آنچه در صدر این مقال نیز بدان اشاره نمودم.

ـ ۲ ـ

کیان خرّه

اینک می‌توانیم بپردازیم به طرح دومین محرّکی که فکر سهروردی را به‌حرکت می‌آورد و بدان مدد می‌رساند. به‌لفظ خوارنهٔ اوستایی ـ خرّه یا فرّهٔ فارسی ـ هم‌اکنون برخورده‌ایم. در این‌جا باید معنی این لفظ را قدری دقیق‌تر مورد مطالعه قرار دهیم، در این صورت است که از برای ما، با آنچه که اصل این حکمای مشرقی و اشراقی است، نمونهٔ بارز و معنی حکیم کامل به‌عنوان خلیفهٔ الهی به روی زمین و به‌عنوان امام اقدس و وجه تسمیهٔ خسروانیان نیز که سهروردی این عنوان را مرجّحاً بر حکمای ایران اطلاق می‌کند، ظاهر و آشکار خواهد گشت.

راجع به مفهوم خوارنه در متون اوستایی و همچنین راجع به‌مناسبات این مفهوم با مفهوم آن در کلمات سهروردی، در این‌جا وارد شرح و تفصیل نمی‌توانیم شد. تصوّر می‌کنم که در این زمینه، وجود جهات اتّحادِ شایان توجّهی را به‌تحقیق بتوان رسانید. لفظ خوارنه، خود، ناقل یک مفهوم کلامی چندان پرمایه است که حدود آن را هنوز به‌صراحت، تصوّر نمی‌توانیم کرد. این لفظ به‌زبان‌های فرنگی، به تعبیراتی چون "بهاء عزّت" و "ضیاء شوکت" و "شهاب نصرت" ترجمه گردیده است. در این باره، من علاقه‌مندان را به‌مطالعهٔ فاضلانه‌ای که توسّط آقای پورداود، در جلد دوم ترجمهٔ یشت‌های

اوستا به فارسی، در صدر ترجمهٔ زمیادیشت قرار داده شده است، مراجعه می‌دهم.(۳۲)

به‌منظور ربط مطلب که ما در این‌جا بدان اقتصار خواهیم کرد، مناسب خواهد بود که از تصوّری که سهروردی نسبت به‌معنی خلافت الهی، به‌عنوان امری متحقّق در اکوان مختلف دارد، خالی‌الذّهن نباشیم. ماحصل این مطلب که سهروردی در تضاعیف کتاب حکمة الاشراق به‌بیان آن می‌پردازد، بدین قرار خواهد بود(۳۳):

> چون در اشیاء و امور عالم به‌درستی پژوهش کنیم، هیچ مؤثّر قریب و بعیدی ورای نور نخواهیم یافت. خواهیم دید که در وجود، جز نور محض ـ نوری که سرچشمهٔ اصلی هر نور و منبع اوّلی هر وجود دیگری است ـ مؤثّری نتواند بود. چون محبّت و قهر، صادر از نور، و حرارت و حرکت نیز هر دو معلول نور است، از این‌جاست که حرارت، بالذات، در قوای شوقی اعمّ از شهوی و غضبی مدخلیّت پیدا می‌کند و وجود همهٔ آنها در حرارت به تمام و کمال می‌رسد و شوقیات ما نیز خود، موجب حرکات روحانی و جسمانی می‌گردد.

و امّا سکون که در نظر سهروردی، امری است عدمی و بالنتیجه از سنخ ظلمات مرگ، در ثبوت آن، عدم علّت حرکت، کافی خواهد بود. نور قائم یا عارض علّت حرکت و حرارت، و حرکت و حرارت، فقط مُظهر (بضم میم) نور عارض یعنی معدّ حصول آن و نه علّت فاعلی آن است؛ حرکت و حرارت، قابل را اعداد می‌کند به این‌که در

آن از نوری که بر قوابل و هیاکل مستعد، برحسب استعداد آنها، افاضه می‌گردد، حصول پذیرد.

از این‌جا نیز می‌توان دریافت که علّت فاعلی قریب طلسمات جسمانی و هیئات و اشکال و نِسب آنها، چیزی جز ارباب و اصحاب نورانی آنها، و نه برازخ ظلمانی، نیست. شرف آتش در این است که بالنسبه به دیگر عناصر، حرکت آن از همه بالاتر و شباهت آن به‌مبادی مجرّد نوری، نظر به نوریّتی که در آن است، از همه بیشتر می‌باشد؛ از این‌روست که آتش را به‌عنوان برادر نور مجرّد نفسانی که سهروردی آن را به‌نام اختصاصی ایرانی آن "نور اسپهبد انسانی" نیز می‌خواند، می‌توان گرفت.

و امّا نورالانوار را در هر یک از عوالم وجودی، خلیفه یا امامی است. شرافت منصب خلافت، چنان‌که در عالم عقول محض به‌ملک مقرّب بهمن تفویض گردیده، در عالم نفوس نیز به نور اسپهبد انسانی و در عالم عناصر به آتش محسوس، امتیاز یافته است. بدین‌سان، به‌نفس انسانی و به آتش عنصری است که در این عالم تحت‌القمر، دو خلافت کبری و صغری انجام می‌پذیرد؛ نفس انسانی در حکم "خلیفهٔ کبری" است، بدین جهت که نوری قائم و متصرّف در انوار عارض محسوس است و آتش عنصری در حکم "خلیفهٔ صغری" است، بدین اعتبار که نور عارض آن در عالم جسمانی، مظهر انوار قائم غیرجسمانی و در حکم برادر نور اسپهبد انسانی و حقیقت نورانی آن، ورای ماهیّت ظلمانی عناصر چهارگانه، به‌مفهوم مشهور آنها در

طبیعیّات متداول، و اشرف و اعلی از آن‌هاست.

بنابراین، این خود به علّت و دلیلی بسیار موجّه بود اگر ایرانیان قدیم، هر نور ممکنی اعمّ از نور عارض محسوس و یا نور قائم معقول را به اعتبار مظهریّت آن از برای نورالانوار، شایستهٔ تعظیم و تقدیس دانسته و از این‌جا مردم را به‌توجّه به‌آتش امر کرده و آن را ــ به بیان شارحین ــ قبلهٔ نماز و عبادت مردم قرار داده و برای آن آتشکده‌های (بیوت نیران) بزرگ و معابد (هیاکل) سترک بنا نهاده بودند؛ سنّتی که نخست از طرف هوشنگ و سپس جمشید و فریدون و کیخسرو از ملوک افاضل، مرسوم و سرانجام از طرف فاضل مؤیّد زردشت، مؤکّد گردیده بود.

لیکن در این صورت، پیداست که این تصوّر عام و شامل نسبت به نشأه‌های مختلف تکوینی، در برابر مقصدی باز دوردست‌تر که تا به‌اقتضای مترتّب بر نور اسپهبد انسانی نیز تعلّق می‌گیرد، راه باز می‌نماید. چنان‌که آتش، ظلمات شب را مقهور نور خود قرار می‌دهد، خلیفهٔ انوار معقول نیز بر ظلمات جهل چیره می‌گردد و این خود به مداومت بر راز و نیاز و مناجات با نورالانوار است که انوار معقول این تقاضا را برگزار توانند کرد.

از این‌جاست که می‌بینیم وضع حکیم و فیلسوف در سرّ سویدای سهروردی، وضعی به هیچ‌وجه آسوده و آرام نمی‌باشد و از همین‌جاست این شدّت پرارجی که با آن، سهروردی گاهی دقیق‌ترین بیانات فلسفی خود را منقطع می‌سازد و اهل مجادلات دور و دراز و

بی‌حاصل را مورد عتاب و پرخاش قرار می‌دهد. مثلاً در فصلی از الهیّات مطارحات، ضمن اثبات اعتباریت مفهوم وجود و دیگر مفاهیم کلّی محمولی و بیان این‌که مذهب اصالت وجود مشائین، چگونه مستلزم تسلسل‌های محالی خواهد بود، چنین می‌گوید:

> وباحث مستبصر را یقین خواهد بود که تکلّف‌هایی که اینان ذکر کرده‌اند، ضایع و غرض آنها تضییع وقت و بدون فایده بوده و به‌ظهور این‌گونه مباحث است که حکمت الهی، منقطع و علوم سلوک قدسی، مندرس و راه به‌سوی ملکوت، منسدّ گردید و مسطوراتی از اقوال برجای ماند و متشبّهان به حکماء بدان غرّه گردیدند، به‌گمان این‌که انسان به مجرّد خواندن کتاب و بدون سلوک در سبیل قدس و مشاهدهٔ انوار روحانی، از اهل حکمت تواند گشت.(۳۴)

ورود در این شاهراه عرفان، خود اتیان به امر الهی حکمت اشراق، بدان معنی است که هم‌اکنون یاد کرده‌ایم.

و امّا سیر و سلوک حکیم منتهی به چه حدّی خواهد بود؟ به‌مشاهدهٔ شخصی انوار مجرّد قدسی و به اتّصال به‌منبع و مشرق این حکمت و به مواجههٔ با نور سانحی که این بهاء عزّت و بارقهٔ تأییدی که همان "خوارنه" اوستایی باشد، در کلّیهٔ مراتب هستی از آن ساطع و حضور نفس قدسی حکیم و مقام خلافت او، مقامی که سیر و سلوک وی در مراحل عرفان، خود شرط تشرّف بدان خواهد بود، از آن مستفاد می‌باشد. این اعتراضی است که سهروردی همواره تکرار می‌کند:

کسی که در برابر صحّت اخبار بزرگان حکما که در احوال خلوت و انقطاع خود از شواغل جسمانی بدان‌ها اطّلاع یافته‌اند، شکّاک باقی مانَد و نسبت به ارزش و اعتبار مشاهدات قدسی و ارصادات روحانی آنها تردید روا دارد، و حال آن‌که او را نسبت به درستی ارصادهای کسانی چون بطلمیوس در مورد امور فلکی جسمانی، جرأت تردید نیست، او راست که خود جرأت ورود در راهی که ما بدو خبر می‌دهیم داشته باشد؛ شاید که او نیز از این رهگذر به‌مشاهدهٔ انوار ساطع از عالم قدس موفّق بتواند گشت، هر چند که ما.... کسی که وی را در حکمت الهی، یعنی در فقه‌الانوار، قدم راسخی باشد، نمی‌شناسیم.(۳۵)

و امّا این انوار ساطع از عالم قدس، چون در این‌جا کلمات سهروردی و دو شارح او را با هم ترکیب نماییم، می‌بینیم که عبارت‌اند از آنچه که حکیم فاضل و امام کامل، زردشت در کتاب زند بدان‌ها خبر داده، آنجا که گفته است:

عالم منقسم است بر دو قسم: یکی مینوی که آن عالم نورانی روحانی است، و دیگر گیتی که آن عالم ظلمانی جسمانی است.

مینیوه و گئیثه دو تقسیم مهم اوستایی است که از عالم نورانی بر نفوس کامل نوری که بدان‌ها تأیید و رای می‌بخشد، فائض و بدین نور

است که نفوس، مستضئ و بر آنها نوری که به گفتهٔ شارحین، در پهلوی "خرّه" خوانده شده است، اشراق می‌گردد؛ چنان‌که زردشت خود گفته است:

> خرّه نوری است که از ذات خداوندی ساطع می‌گردد و بدان مردم بر یکدیگر ریاست پیدا می‌کنند و به معونت آن هر یک بر عملی و صناعتی متمکّن می‌گردد.(۳۶)

همین ضیای مینوی و همین سرچشمهٔ خرّه و رای است که سهروردی می‌گوید:

> خلسهٔ ملک صدیق کیخسرو مبارک بر آن واقع گردید و او به مشاهدهٔ آن بدین‌سان نایل آمد.

شیخ اشراق در کتاب خود به‌نام الالواح العمادیه نیز مطابق اخبار مأثوری نظیر مأثوراتی که به‌موجب آنها در غرب نیز شاه "گرال" به اوصاف عرفانی اتّصاف پیدا کرده است، بدین‌سان به‌طرح این مشاهده می‌پردازد:

> ملک ظافر کیخسرو مبارک اقامهٔ تقدیس و عبودیّت کرد. آن‌گاه منطقیّت اب القدس (خرد متقرّر در ذات و ذات متشخّص خرد) بدو فرا رسید (در این‌جا مقاولات خرد مینوی و دانا را در کتاب پهلوی مینوک خرد به‌خاطر می‌توان آورد) و با او سخن از غیب گفت و او خود، منتقش از حکمت الهی، به‌سوی عالم اعلی عروج نمود و انوار الهی بدو مواجهه پیدا کرد و بدین انوار، معنایی را که به‌نام کیان خرّه خوانده

شده است دریافت؛ و آن القاء قاهری است در نفس که بدان مردم سر به خضوع و اطاعت فرو می‌آورند.[۳۷]

بنابراین، شاه کیخسرو نمودار وجودی است در عین حال هم حکیم کامل و هم پادشاه عارف؛ حکیم کاملی است که مقام حکمت خود را بی‌واسطه از خرد متذوت معنوی اقتباس کرده و پادشاه عارفی است که به‌شرف این منصب، با احراز مقام حکمت مشرف گردیده و به زیور مکارمی که در عرف ژامبلیکوس نوافلاطونی به‌نام "فضایل قدسی" خوانده می‌شد، آراسته آمده است.

باید دانست که این یگانه موردی نیست که رموز تاریخ مقدّس ایرانیان قدیم با تمام معنی مرموز آنها، از طرف سهروردی دوباره مجری و مرسوم می‌گردد. مثلاً از این قبیل است تفسیر مرموزی که سهروردی در رسالهٔ عقل سرخ که به‌تازگی از طرف آقای مهدی بیانی چاپ و نشر یافته است[۳۸] از مرگ اسفندیار می‌کند، لیکن اجتماع حکیمی واجد ریاست خسروانی و پادشاه صاحب نفس قدسی در یک شخص، از این وجههٔ خاص خوارنه که در اوستا به‌نام "کوئنم خوارنه"[۳۹] خوانده شده است (کیان خرّه، فرّ کیانی در متن سهروردی) نتیجه می‌شود.

چنان‌که در سلسلهٔ حکماء، مراتب چندی وجود دارد که بدان‌ها پادشاهی عالم تعلّق تواند گرفت، در آخر کتاب مطارحات، سهروردی بیان می‌کند[۴۰] که چگونه بر نفس، درنتیجهٔ ترکیب تأثیرات سماویات و ارباب طلسمات آنها با تأثیرات انوار مجرد روحانی، و به‌حسب

استعداد و قابلیّت آن، خوارنه‌ای که گاهی در آن، حصّهٔ امور قهری غالب می‌باشد و گاهی بالعکس، بهرهٔ لطیف‌ترین جلوه‌های عشق و محبّت، فائض می‌گردد و گاهی نیز، چون اعتدال میان ترکیب تأثیرات به‌حدّ کامل باشد، بر آن، این بهاء عزّت و ضیاء و شوکتی که خود به‌تنهایی به‌نام کیان خرّه خوانده می‌شود، ورود پیدا می‌کند؛ و بدین قرار، صاحب خوارنه در صورت اوّل، مردی دلیر و پیروزگر و درصورت دوم، شخصی واجد بالاترین تجلّیات جمال و حکمت و درصورت سوم، پادشاهی عظیم و صاحب هیبت و فضیلت و اقبال می‌گردد و این معنی اخیر را سهروردی در رساله‌ای به‌عنوان بلیغ پرتونامه چنین وصف می‌کند:

> و هر پادشاهی حکمت بداند و بزمایش و تقدیس نورالانوار مداومت نماید، چنان‌که گفتیم، او را خرّه کیانی بدهند و "فرّ نورانی" ببخشند و "بارق الهی" او را کسوت هیبت و بهاء بپوشاند و رئیس طبیعی شود عالم را و او را از عالم اعلی، نصرت رسد و خواب و الهام او به‌کمال رسد.(۴۱)

چنین بود فرّه الهی کیخسرو، مثال اعلای نفس قدسی و حکیم خسروانی که سهروردی از این نام، تعبیر خسروانیان را برای اطلاق به حکمای ایران بازمی‌گیرد.

نکتهٔ دیگری نیز باقی است که در این‌جا ما را متوقّف می‌سازد: این کمال مطلوب سهروردی را نسبت به عالمی که به اعتراف خود او در آن راه به‌سوی حکمت، مقطوع و علوم شریف، متروک می‌باشد،

چه معنایی می‌تواند بود؟ و از طرف دیگر، آیا کمال مطلوب او، کمال مطلوب حکیمی جامع فضایل قدسی اهل ذوق و عرفان و دقایق فلسفی اهل بحث و برهان نیست؟

در این جا باید باز به گفته‌های سهروردی در مقدّمهٔ حکمة الاشراق مراجعه کنیم:(۴۲)

هیچ‌گاه زمین، خالی و محروم از حکیمی یا جماعتی از حکما که بدان‌ها حجج و بیّنات الهی اقامه و نظام عالم بشری ادامه پیدا می‌کند، نیست. در میان سلسلهٔ حکماء، فرد اکمل و افضل آن‌هاست که مادام که آسمان و زمین برجای باشد، در حکم خلیفهٔ خداوندی و به‌منزلهٔ پیشوای حقیقی مردمان می‌باشد.

و امّا سلسلهٔ حکماء را بدین طبقات پنج‌گانهٔ ذیل منقسم می‌توان گرفت:

۱ـ حکمای متوغّل در تألّه و عدیم‌البحث، مانند اکثر انبیاء و اولیاء از مشایخ تصوّف، از قبیل بایزید بسطامی و سهل بن عبدالله تستری و حسین بن منصور حلّاج و نظایر اینها.

۲ـ حکمای متوغّل در بحث و عدیم التألّه، مانند غالب متقدّمین از اتباع ارسطو و متأخّرین آنها، چون فارابی و ابن‌سینا.

۳ـ حکمای متوغّل در تألّه و بحث که به‌گفتهٔ شارحین، عدد آنها بسیار نادر و وجود آنها عزیزتر از کبریت احمر می‌باشد و از این‌رو طبقهٔ آنها، جز به اجتهاد ارسطو در میان متقدّمین و سهروردی در میان متأخّرین، کمال نیافته است.

٤ـ حکمای متوغّل در تألّه و متوسّط در بحث.
٥ـ حکمای متوغّل در تألّه و ضعیف در بحث.

بسیار خوب! در این‌که خلیفهٔ خداوندی به روی زمین و پیشوای معنوی مردم، حکیمی از حکمای طبقهٔ سوم خواهد بود، جای هیچ شبهه‌ای نیست. چیزی که هست، تاریخ کمتر به‌وجود حکیمی از این طبقه، گواهی می‌تواند داد؛ از این‌رو درصورت فقدان حکیمی از طبقهٔ سوم، حکیمی از طبقهٔ اوّل، یعنی عارفی کامل، ولی فاقد معلومات فلسفی خواهد بود (و نه از طبقهٔ دوم، یعنی فیلسوفی غیرعارف) که در احراز مقام خلافت و امامت، اولویّت خواهد داشت؛ زیرا وزیر پادشاه، مقام وزارت خود را چیزی است که باید بی‌واسطه از شخص پادشاه دریافت دارد. پس فیلسوف بحثی صرف را در این‌جا دیگر چه منصب و ریاستی مقتضی تواند بود؟

از این‌روست که می‌بینیم در سلسلهٔ نسب مطرح از طرف سهروردی، خمیرهٔ حکمت هرمس و فیثاغورسیان، از طرف شخصی چون تستری و خمیرهٔ معرفت ملوک افاضل ایران، از جانب کسی چون بسطامی انتقال پیدا می‌کند، و شرط اساسی که شیخ اشراق به‌تأکید بیان می‌کند، این است:[۴۳]

> مراد از این ریاست، عبارت از سلطهٔ ظاهری سیاسی نیست، بلکه مراد از آن، همان استحقاق حکیم کامل از برای امامت و پیشوایی، نظر به اتّصاف او به کمالات روحانی است، لیکن گاهی امام متألّه، ظاهر و مقام پیشوایی او مورد تصدیق

عامّهٔ مردم (مانند پیغمبران و بعضی از پادشاهان فرزانه و دادگر، همچون کیومرث و فریدون و کیخسرو که کیان خرّه شامل حال آنها گردیده بود) و گاهی نیز خفیّ و از انظار جمهور مردم، نهان خواهد بود؛ و در این صورت، هر چند که وجود او در غایت خمول و قدر او در پیش عامّهٔ مردم، نهان خواهد ماند، ولی باید دانست که باز هم ریاست معنوی از آنِ او و هم اوست که کافّهٔ مردم، او را به‌نام "قطب" می‌خوانند.

تصوّر می‌کنم که در باب فرّهٔ شهنشاهی حکیم کامل و تأیید الهی مستقیمی که پادشاه قدسی بدان مؤیّد خواهد بود و راجع به گمنامی و خمولی که در دورهٔ طولانی ظلمات، حکمای کامل در آن مطرود توانند ماند، پاره‌ای از کلمات سهروردی، چنان‌که باید، از برای ما نمایان آمده باشد. در این‌جا میان بسیاری از متون ایران قدیم و ایران بعد، به‌طور کامل جمع می‌توان کرد؛ زیرا عمیق‌ترین درد هجران و شوق وصال روح ایرانی در طیّ قرون متمادی، چنین پیداست که در همان انتظار ظهور سوشیانت موعود و امام خفیّ می‌باشد؛ امامی که نام او را نمی‌توان برد، ولی آمریت روحانی، حقّاً جز او را نیست.

ممکن است در این‌جا گفته شود: آیا نظیر این فکر، غالباً در موارد دیگر یافت نمی‌شود؟ و آیا یک جماعت ناکام و بینوا، طبیعی نیست که بالتّبع، به‌منظور جبر کسرهای خود، به چنین فکری نیز توسّل جوید، ولی باید دانست که با ملاحظهٔ دقیق در این مطلب از لحاظ احکام نمودشناسی، معلوم خواهد شد که چرا چنین توجیهات سهل و مختصری در این باره هیچ کافی نتواند بود؛ زیرا با این‌همه، از کجا

پیداست که قضیّه به عکس نباشد؟ از کجا پیداست که اطمینانی که تاریخ حقیقی در قضای یک تقدیر ازلی بدان مجهّز است، از برای وقایع‌نگارانی که کار آنها جز ثبت اموری که به‌چشم می‌توان دید نیست، درخور فهم و ادراک بتواند بود؟ از کجا پیداست که این اطمینان، آدمی را لایق نتواند ساخت به این‌که هیچ‌گاه به‌افشای این تقدیر نپرداخته، از برای خود، ناکامی را بر کامیابی ترجیح دهد و حتّی کامیابی خود را در ناکامی اختیار نماید؟ تاریخ ایران در این زمینه، خود چندان‌که باید، بلیغ می‌باشد.[۱]

ـ۳ـ

انائیّت ازلی

این تعبیر "درد هجران و شوق وصال" که یاد کردیم، شاید هرچه بهتر، یکی از احوال عمیق روح ایرانی را بیان بتواند کرد و آن عبارت است از انتظار دایم و نهان به امری که وصول بدان، در حدود عادی شؤون وجودی انسان ممتنع می‌نماید، لیکن بر اثر یک بارقهٔ آنی و لمعان ناگهانیِ شور عشق و کشش شوق است که به‌سائقهٔ آن، جان آدمی بال و پر گشوده، در سیر کمال، بر ذات خود تقدّم و پیشی می‌گیرد و به‌ادراک حضور منتظَر و مأمول خود، نایل می‌شود.

---

۱. ترجمهٔ نگارندهٔ این سطور در این‌جا تمام می‌شود و نظر به عجله‌ای که آقای هانری کربن در طبع و نشر این رساله داشتند ترجمهٔ فصل سوم را به آقای عبدالحمید گلشن محوّل فرمودند. احمد فردید

این جذبه، همان حرکت نفسانی و سیر روحانی است که مبیّن یک اختیار ازلی می‌باشد و ما امیدواریم که محرّک‌های این سیر و حرکت روحانی را در این‌جا روشن بتوانیم کرد؛ زیرا اوّلاً در اثر این شور عشق و جذبهٔ شوق است که عالم مینوی منکشف می‌گردد؛ همان عالمی که مسکن وجودهای نورانی و منزل عقول ربّانی است، همچنان که سهروردی، به‌قیاس "مثل افلاطونی" سایه و روشنی از آن را در نظر ما مجسّم کرده است.

ثانیاً از این دنیای مینویی است که نیرویی نورانی و قدسی، افاضه و متجلّی می‌گردد؛ نیرویی که نظم و ترتیب را در میان همهٔ موجودات برقرار می‌سازد و آن کسی را که باید دنیا به‌وجودش منقلب و دگرگون گردد و از چنگال دیو تاریکی رهانیده شود، از نور و پرتو خود، مشخّص و آراسته می‌کند.

ثالثاً همین جذبه و حرکت روحانی، به‌لقای کشف باطن و تجلّی درونی که وجود انسان را به درک حضور سرّ مکنون آفرینش خاکی خود نایل می‌کند، قدم شوق پیش می‌گذارد و همین محرّک است که باید در آثار سهروردی تشخیص داد و در عین حال، به‌طرح ساده‌ای از آن اکتفا کرد. درحقیقت، همین افکار اشراقی است که در طول قرون در اشعار عرفانی ایران منعکس گردیده است، و هرگاه در تنظیم دواعی و بیان و تفسیر محرّک‌های سهروردی، می‌خواستیم که دست توسّل به‌دامان اشعار عرفانی ایران و این‌گونه تحوّلات فکری بزنیم، حدود کار ما از دست می‌رفت.

آنچه در افکار و آثار سهروردی، وجههٔ خاص و جنبهٔ ابداعی دارد، نخست اساس نظری و شالودهٔ مابعدالطّبیعهٔ اوست که دین عشق و مسلک محبّت، بر آن اساس، استوار است. سپس مناجات‌ها و ادعیهٔ غنایی اوست که در آنها ادب را با مذهب آمیخته و عقد سخن را در سلک اوراد درآورده و دامنهٔ گفتار را به‌پرستش پروردگار، پیوسته است. از خلال و تضاعیف این دو نوع فکر و اثر، معشوق مثالی با یک‌دنیا لطف و زیبایی، به‌تجلّی و خودنمایی مشغول است و بسا از گویندگان و عارفان ایران که از این سرچشمهٔ فیض و کمال و منبع زیبایی و جمال، برخوردار شده و الهام یافته‌اند.

از آثار شیخ اشراق، مجموعهٔ مشخّص و ممتازی نیز مرکّب از یک رشته از رسالات کوچک به زبان فارسی که به‌صورت حکایات تمثیلی و داستان‌های تعلیمی نوشته آمده است، نام بردم، یکی از آنها را از آن جهت که در نوع خود، بسیار عالی و دارای نکات باریک و دقیق است، در این‌جا یاد می‌کنم. این کتاب که موضوع آن، عشق عرفانی است مؤنس العشّاق نام دارد، اینک خلاصه‌ای از مقدّمهٔ آن را در این‌جا بیان می‌کنیم:[۴۴]

> نخستین ذاتی که از ذات احدیّت صدور یافت، ملک مقرّب اوّل یا عقل اوّل بود. این وجود نورانی، همان است که سهروردی در جای دیگر، آن را به‌نام مزدایی خود "بهمن" یاد کرده است. این نور نخست که از نور قیوم قهّار و مبدأ کمال صادر شده، متّصف به سه صفت است: شناسایی ذات محض خداوند، شناسایی وجود خویش، شناسایی نسبت به

چیزی که نبوده است، یعنی نسبت به لاوجود و عدمی که در وجود خود او مندرج بوده است.

از نخستین این صفات سه‌گانه که خاصّ حضرت حق، یعنی راجع به معرفت کمال مطلق است، وجودی پا به‌عرصهٔ ظهور نهاد که سهروردی آن را عبارت از جمال یا "زیبایی" می‌داند (در این‌جا نیز می‌بینیم که مانند آنچه در اوستا هست، صفت اقنوم می‌شود) از ثانی این صفات، یعنی معرفتی که صادر اوّل نسبت به‌وجود نورانی خود دارد، وجودی دیگر آفریده شد که آن را عشق یا "مهر" می‌خوانند. از ثالث این صفات، یعنی معرفت این نور نخست نسبت به عدم خود که حجاب وجودی اوست، وجود ثالثی به ظهور پیوست که از آن به حزن یا "اندوه" تعبیر می‌کنند، و این سه وجود، یعنی جمال و عشق و حزن یا زیبایی و مهر و اندوه که اصل و منبع وجودی آنها یکی است، سه برادر هستند. ارشد این سه برادر، به‌نظارهٔ خود پرداخت و لطیف‌ترین مواهب الهی را در خویشتن یافت و ملاحت خود را به‌حدّ کمال دید، آن‌گاه لبخندی شیرین بر لبانش نقش بست و از این لبخند نمکین، هزاران فرشته به‌وجود آمد. برادر کوچکش که به‌نام عشق یا مهر موسوم بود، چون نگاهش بدو افتاد، محو جمال و شیفتهٔ کمال او گردید، دیده از او بر نمی‌توانست گرفت و دل از او نمی‌توانست برداشت؛ بنده‌وار، ملازم خدمت او گردید و سر بر آستان بندگی او نهاد، لیکن عمر وصال زودگذر بود و تندباد فراق بر آنها وزیدن گرفت و میان آنها جدایی افتاد. در این وقت، برادر کوچکتر که حزن یا اندوه نام داشت، به عشق یا مهر درآویخت و از این ازدواج

و آمیختگی، آسمان و زمین قدم به عرصهٔ آفرینش گذاشت.

راز "عشق تکوینی" که در این رمز مختصر، مندرج می‌باشد، چنان‌که باید، "نبوغ" ایرانی را می‌رساند. موارد مشابه با تقسیمی که یاد شد، بسیار است. از همهٔ آنها به مجالس العشّاق که خیلی بعد تألیف یافته است، اشاره می‌کنیم. مقدّمهٔ این کتاب درواقع، شرح و بسط همان کتاب سهروردی است. در این کتاب باصراحت و وضوح خاصّی، تصوّر نسبت به‌حقیقت جهان و انسان و دانش را بیان می‌کند و ما از آن همه، در این‌جا به‌ذکر چند سطر زیر از فصل یازدهم آن اکتفا می‌کنیم:

> بنیان جهان بر سه اصل استوار است: معرفت، محبّت، عشق. جهان عشق از همه بالاتر و این کاخ از دو کاخ دیگر رفیع‌تر است. وصول به این مرتبه، جز با پیمودن راه معرفت و طیّ طریق محبّت میسّر نیست. بنابراین، دو راه است که سالک را به سر منزل عشق واصل می‌کند و معنای "خُطوتین و قد وصلت" همین است. همان‌طور که عشق در حدّ معرفت واقع است، محبّت نیز که در زیر معرفت جای دارد، حدّی است که گذشتن از آن، لازمهٔ حکما و فلاسفه است (ولو این‌که هرگز از این حد نگذرند) و به همین جهت، شاعر گفته است:
>
> عشق هیچ آفریده را نبود عاشقی جز رسیده را نبود

به‌طور اشاره و به‌نحو اجمال، طرحی از کلّیات مراتب تکوین ریخته شد. اکنون باید دید که انتقال و سیر و سلوک حقیقی و شخصی

چگونه دست می‌دهد و چه‌سان می‌توان از مجاز به‌حقیقت پیوست. تحقّق این وصول، بی‌شک همان غرض غایی و مقصد نهایی تعلیمات سهروردی است که به الهام باطن، در قبال آثار درسی و تعلیمی خود، به‌نگارش قصص متصوّفانه و حکایات عارفانه مشغول گردید و از قیل و قال به ذوق و حال پرداخت و بنابراین محرّکی که روح عارفانهٔ سالک را به‌طرف مقصد قطعی و حقیقی سوق می‌دهد، بی‌شک ناشی از مشاهدهٔ درونی و کشف و شهود باطنی است که به‌نظر ما آن نیز سرچشمهٔ مزدایی و منبع اوستایی دارد.

رابطهٔ بدوی، همان رابطه‌ای است که در صبح ازل آفرینش، میان نورالانوار و نخستین ملک مقرّب برقرار گردیده است. این رابطه که از آن به "قهر و مهر" یا "غلبه و محبّت" تعبیر شده، تمامی ممکنات را با هم مزدوجاً تنظیم کرده است و همین رابطه، میان "ربّ النوع" و "نوع" نیز که از نور او صادر است، برقرار می‌باشد و باز همین رابطه، در میان هر "ذات" با علّت ملکوتی او که عشق، رابط آن‌هاست، تکرار می‌شود، و هر موجودی را در جهان اعلی، معشوقی است که چشم دلش نگران اوست و از صمیم قلب، خواهان او.

بنابر آنچه از کتاب هیاکل النور[۴۵] مستفاد می‌شود، برای نوع انسان از لحاظ کلّی، مَلَک انسانیّت که "روح‌القدس" یا "جبرئیل" باشد آفریده شده است، و سهروردی همین مَلَک را در کتاب تقدیسات خود "سروش" ("سراوشا"ی اوستایی) خوانده است، برای هر یک از افراد انسانی نیز پیش از تولّد و آفرینش خاکیش، ذاتی نورانی آفریده شده

است که پیوسته از روز ولادت، همراه اوست و حمایت او را عهده‌دار می‌باشد و چون مرگ آن فرد فرارسد، "همزاد" نورانی نیز به او پیوندد. از روی اخبار و روایات منتسب به هرمس، سهروردی این فرشته را به‌نام "طباع تامّ" انسانی خوانده است. طباع تامّ دو بار در آثار سهروردی جلوه کرده است، یک بار در کتاب مطارحات[۴۶] که کیفیّت رؤیای هرمس را چنین بیان می‌کند:

«إِنَّ ذاتاً روحانِیَّةً أَلْقَتْ إِلَیَّ الْمَعارِفَ، فَقُلْتُ لَها مَنْ أَنْتَ؟ فَقالَتْ: أَنَا طِباعُکَ التّامُّ»

همانا ذاتی روحانی، معارف را به من الهام کرد، آن‌گاه به او گفتم تو کیستی، گفت من طباع تامّ تو هستم.

ملّاصدرا(٤٧) و دیگران نیز به این موضوع استناد کرده‌اند. بار دیگر در کتاب تقدیسات رؤیای کوتاه هرمس ادامه یافته و به‌صورت "دعای" پرسوز و گداز و شاعرانه‌ای در مواجهه با طباع تامّ درآمده است. این یک دعای مختصر است که در دنبال ادعیه و اورادی جای دارد که سهروردی برای هر یک از ایّام ساخته است. در این دعا، روی سخن با طباع تامّ است. اینک متن «دعوة الطباع التام»:

أَیُّهَا السَّیِّدُ الرَّئیسُ والْمَلَکُ الْقِدّیسُ وَالرّوحانِیُّ النَّفیسُ! أَنْتَ الْأَبُ الرّوحانِیُّ وَ الْوَلَدُ الْمَعْنَوِیُّ، الْمُتَبَتِّلُ بِإِذْنِ الله بِتَدْبیرِ شَخْصی، الْمُبْتَهِلُ إِلَی اللهِ عَزَّ وَ جَلَّ إِلٰهِ الْأٰلِهَةِ فی تَکْمیلِ نَقْصی، اَللاّبِسُ مِنَ الأَنْوارِ اللاّهُوتِیَّةِ أَسْناها، الْواقِفُ مِنْ دَرَجاتِ الکَمالِ فی أَعلاها، أَسْأَلُکَ بِالَّذی مَنَحَکَ هٰذَا الشَّرَفَ العَظیمَ وَ

وَهَبَکَ هٰذَا الْفَیْضَ الْجَسِیمَ اِلاّٰ مٰا تَجَلَّیْتَ لِی فِی أَحْسَنِ الْمَظٰاهِرِ وَ أَرَیْتَنِی نُورَ وَجْهِکَ الْبٰاهِرِ، وَ تَوَسَّطْتَ لِی عِنْدَ إِلٰهِ الْآلِهَةِ بِإِفٰاضَةِ نُورِالْأَسْرٰارِ، وَ رَفَعْتَ عَنْ قَلْبِی ظُلُمٰاتِ الْأَسْتٰارِ بِحَقِّهِ عَلَیْکَ وَ مَکٰانَتِهِ لَدَیْکَ.(۴۸)

ای بزرگ و فرشتهٔ فرخنده و روحانی عزیز، تویی پدر روحانی و فرزند معنوی. به اذن خدا، خویشتن را وقف تدبیر و ادارهٔ شخص من کرده‌ای و در تبدیل نقص من به‌کمال، به خدای عزّ وجلّ که خدای خدایان است، روی تضرّع آورده‌ای، به روشن‌ترین و درخشان‌ترین انوار لاهوتی آراسته شده و در بلندترین درجات کمال جای گرفته‌ای. به حقّ آن کس که این شرف بزرگ را به‌تو بخشید و این فیض عظیم را به‌تو ارزانی داشت، از تو می‌خواهم که در زیباترین مظاهر بر من تجلّی کنی و فروغ چهرهٔ تابناک خود را به من بنمایی و میانجی شوی و از خدا بخواهی که نور اسرار بر من بتابد و پرده‌های تاریکی و ظلمت را از برابر چشم دلم برداری. تو را سوگند می‌دهم به‌حقّی که او را بر توست و مکانتی که او را در نزد توست.

از آنجاکه این موجود تابناک که آن‌گونه ادیبانه وصف شده و این دعا خطاب به اوست، درست همان ملکی است که در رؤیای آن عارف ربّانی گفته است: «من طباع تامّ تو هستم»، و همچنین بنابر آنچه از افکار شیخ اشراق می‌دانیم، این است که خود را با مشابهت و مقابلهٔ مظهر آسمانی دیگری مواجه می‌بینیم که بلاشک واسطةالعقد وگوهر تابناک آیین و شریعت مزدایی است. در این آیین، بنابر آنچه از

متون اوستایی و پهلوی به ما رسیده است، مظهری به‌نام "دئنا" تجلّی می‌کند که عبارت است از انائیّت مینوی مرد مؤمن و اعتراف قبلی او نسبت به ایمان مزدایی در عالم مینوی.

به‌حسب این متون، وقتی که مرد کامل، چشم از جهان فرو می‌بندد و بر سر پل چینوت (صراط) می‌رسد، آن‌گاه می‌بیند که دختری به او نمودار می‌شود زیبا، درخشان، با بازوان سفید، نیرومند، خوشرو، راست بالا، با سینه‌های برآمده، نیکوتن، آزاده، شریف‌نژاد، به‌نظر پانزده‌ساله، کالبدش به‌زیبایی همهٔ آفریدگان زیبا[1]... آن‌گاه روان مرد پاک‌دین که به‌شگفتی فرو رفته است، به او خطاب کرده، می‌پرسد: ای دختر جوان، تو کیستی، ای خوش اندام‌ترین دخترهایی که من دیده‌ام. وی در جواب گوید: من "دئنای" تو یعنی منش نیک و کوشش نیک و کنش نیک تو هستم... محبوب بودم، تو مرا محبوب‌تر ساختی، زیبا بودم، تو مرا زیباتر ساختی، مطلوب بودم، تو مرا مطلوب‌تر ساختی، بلندپایه بودم، تو مرا بلندپایه‌تر ساختی.(۴۹)

طباع تامّ فرشتهٔ نگهبانی است که وجودش بر وجود فرد انسانی قدمت زمانی دارد، و فرد انسانی در وجود خاکی خود، از او جدا شده و منتظر مشاهدهٔ جمال ربّانی و ظهور سبحانی است.

بی‌شک از نظر سیر تاریخی، امکان مقارنهٔ طباع تامّ سهروردی و مسألهٔ دئنای اوستایی، ایجاب می‌کند که نخست در آیین مزدایی

---

۱. ما در این‌جا عبارت "هادخت نسک" را بعینها نقل کرده‌ایم از ترجمهٔ آقای پورداود (یشت‌ها، جلد دوم، ص ۱۶۸ ـ ۱۶۷).

مفهوم "دئنا" باشد، آن‌گاه این مفهوم با عقاید مابعدالطّبیعهٔ مانوی آمیخته و تأویل و تعبیر شده باشد، سپس اصول عقیدهٔ هرمسی (که قصّهٔ رؤیای هرمس، سرچشمه‌اش آن‌جاست) به این مفهوم، سر و صورتی تازه داده باشد. تتبّع و استقصای این مسایل و مقایسه‌هایی که یاد کردیم، شایان اهمیّت است و ناچار روزی این مقایسه به‌عمل خواهد آمد، به‌خصوص آنچه راجع به مقایسهٔ میان "دئنا"ی مزدایی و "سوفیا"ی مانوی است.

اکنون ببینیم دعوت طباع تامّ را با آنچه از مقدّمهٔ مونس العشاق راجع به‌صادرات نورالانوار و صفات ثلاثهٔ نور نخست بیان کردیم، جهات مناسبت از چه قرار است، میزان این مناسبت، بسته به رابطه‌ای است که شخصیّت خاکی انسان را به‌طباع تامّ یا دئنای او به‌کیفیّتی که در جهان متصوّر سهروردی وصف شده است، پیوند می‌دهد. این جهان چنان‌که گفتیم، از سلسلهٔ انوار مجرّد تشکیل یافته و هر نور با نور زیرین خود که از او صدور یافته است، همراه می‌باشد و نور زبرین را بر زیرین «تسلّط» است، همچنان‌که نور زیرین را نسبت به‌نور زبرین "تمکین" و "محبّت" می‌باشد و همین تمکین و محبّت است که پیوسته در انطواء نور زیرین در نور زبرین می‌کوشد و در اتّصال این دو نور صِرف، همّت می‌کند و از این سلسلهٔ مراتب موجودات نورانی، حقیقت معرفت فراهم می‌شود و این معنی وقتی به حدّ کمال می‌رسد که از راه محبّت در جهان عشق، قدم گذارند و از این ارتباط میان تکوین معرفت انوار مجرّد است که معلوم می‌شود

مذهب عشق در نزد سهروردی و دیگر ایرانیان که پیرو او بوده‌اند، بر چه منوال و روش، بنیان نهادهٔ شده است. درحقیقت، اساس این مذهب را احتیاج مبرم نسبت به عشق تشکیل داده است تا سالک را از محبّت به پرستش معشوق و انسلاخ از هستی، یعنی مرحلهٔ "فنا" و نیستی بکشاند.

این عشق مینویی و مهر لاهوتی، از مفهوم ظاهری آن عشق و مهری که موضوع داستان‌های مغرب زمین است، خیلی دور و با آن بسیار متفاوت است. بی‌شک، تنها شعرای قرون وسطای اروپا ممکن است با برادران ایرانی خود، سازش عقیده و همفکری داشته باشند. آیا اساس عقیده و ایمان شعرای قرون وسطی که بیشتر از طبقهٔ "کاتارها" بودند، در اثر تبلیغ مبلّغین مانوی ریخته نشده است، و بنابراین، آیا افکار و عقاید و آراء مذهبی آنها از ایران نشأت نگرفته است؟

باید منتظر و امیدوار بود که روزی مطالعات و نشر و اشاعهٔ متون، پرده از روی این مسایل مبهم برگیرد و مقابلهٔ منتج و مقایسهٔ پرسودی از این دو نوع فکر و عقیدهٔ شرقی و غربی که سرچشمهٔ آنها یکی است، به‌عمل آید. دامنهٔ این مقابله و مقایسه، همچنان‌که از جهت شرق کشیده و فراخ است، از جانب غرب نیز مبسوط است؛ زیرا از شعرای قرون وسطای اروپا و "دانته" شاعر قرن سیزدهم و چهاردهم ایتالیا شروع شده و به‌حوزهٔ یاکوب بومهٔ آلمانی ختم می‌شود.(۵۰)

ضرورت مذهب عشق و لزوم مسلک محبّت، سالک عاشق را به

راه حقیقت آورده و به او خاطرنشان می‌کند که میان او و معشوق، تنها رادع و یگانه مانع، همانا خودبینی و "من"گفتن و اثبات انانیّت اوست که از طباع تامّ وی جدا و منفک شده است. عاشق باید حیازت وجود خود را به‌تمامی فدا کند و از تملّک هستی خویش، چشم بپوشد، به‌نحوی که جز عشق محض باقی نماند و فقط جمال محبوب، تحقّق و تقرّر جوهری داشته باشد. (من در این‌جا به یاد کتاب نفیس سوانح تألیف احمد غزّالی(۵۱) و اوصافی که از عشق محض کرده است می‌افتم.)

حضور مادّی معشوق در قبال غیبت او، از پرستش محض بازماندن و عبادت اصنام کردن، میل به‌حضور مادّی، ابقاء بخشی از "من" خاکی و احیای بحری از انانیّت جسمانی، عدم اهلیّت عاشق به‌شهادت یگانگی ذات خدا و اقرار به‌توحید باری‌تعالی است، مختصر کفری است که به‌لباس منکر ایمان درآمده و شرکی است که به‌ظاهر مزور یکتاپرستی آراسته شده است؛ زیرا تنها ذات خداوندی است که شهادت خود را به بنده تلقین می‌کند و بر زبان او جاری می‌سازد، و بنابر این وقتی که بنده می‌گوید: «من شهادت می‌دهم که خدایی جز او نیست» لفظ "من" به‌طور مجاز به‌کار رفته و مقصود از آن، ذات خدایی است، و همچنین مسلّم است که وجود عاشق، چیزی جز وجود معشوق نیست و آنچه در عاشق دیده می‌شود، ظواهر و تجلّیات معشوق است، همچنان‌که دم نی‌زن، نغمه‌های دلنشین از دل نی بیرون می‌کشد. (در اینجا نیز به یاد اشعار مقدّمهٔ

مثنوی مولانا جلال‌الدّین رومی می‌افتم).

این حالت، مرحلهٔ "فنا"ست که از مرگ بالاتر بوده و بر موت ظاهری پیشی دارد. (باز در این‌جا به یاد قصّه‌ای از اشترنامه خواه از شیخ عطّار باشد یا نه، می‌افتم.[۵۲]) معشوق، ظهوری از جهان انوار و جمال او، تجلّی وجود نخستین است که از ملک مقرّب نخست (همچنان‌که در شرح مقدّمهٔ هیاکل‌النور گفتیم) به‌ظهور پیوسته است و آن‌کس که جمال معشوق حقیقی را در این جهان نتوانسته است ببیند، در آن جهان نیز نمی‌تواند امیدوار به دیدن باشد.

سرود و مزمور غنایی و ادیبانه‌ای که السّاعه به‌نام "دعوة الطباع التامّ" خواندیم، از سرودها و مزامیری است که توسّط دسته‌ای از زردشتیان که از شیراز آمده بودند، به راهنمایی مؤبد "آذر کیوان" در حدود قرن ۱۶ و ۱۷ میلادی (سدهٔ نهم و دهم هجری) از روی انس و وجد، به‌صورت ورد و ذکر، ایراد می‌شده است. دبستان المذاهب در خصوص زندگانی و کارهای آنها به‌تفصیل سخن رانده است و از روی همین کتاب است که می‌دانیم آثار سهروردی در پیش آنها فوق‌العاده مورد احترام و اکرام بوده و یکی از آنها به‌نام فرزانه بهرام، برخی از آثار شیخ اشراق را که به عربی است، به فارسی نقل نموده[۵۳] و شاید شورانگیزترین موقع برای نقل و ترجمهٔ عقاید و آثار اشراقی، همین موقع بود که یکی از حوزه‌های ناشر افکار زردشتی، به آثار دینی و فکری ملّت خود، از راه کتب سهروردی پی برد و در نوشته‌های خود به‌بسط و توسعه و اشاعهٔ آنها بذل جهد کرد و از اتّفاقات شگفت‌انگیز

آن‌که یکی از استادان ملّاصدرا، در ضمن مسافرت طولانی خود به هند، با جمعیّت آذرکیوان روابط فکری پیدا کرد و معلوم است که این استاد همان شیخ بهاءالدّین عاملی، دانشمند و مجتهد نامی است و علی‌رغم تشتّت و اختلافاتی که زاییدهٔ مصائب و بدبختی‌های بی‌شمار تاریخی بود، استادان و متفکّران ایرانی، در کانون افکار شرقی، باز به یکدیگر پیوستند و پریشانی خود را به جمعیّت مبدّل کردند.

به نظر ما تصفّح در آثار همهٔ شعرای ایران و گردآوری صحایفی چند که نمودار مذهب پاک و آیین پرمهر و صفای ایران قدیم باشد، شاید از تتبّعات و استقصاهای نیکو باشد. در دل‌های متصوّفهٔ ایران، آیین زردشتی مرتبهٔ کمال خود را یافته، یعنی از مجاز به‌حقیقت، تبدیلِ صورت کرده است، شاید اکنون به‌خوبی دریابیم که کشاکش اخلاقی که معرّف کیفیّت زندگی هر فرد زردشتی بوده، با وصول به‌قوهٔ معشوق مجازی که اوّل قدم کمال و حقیقت است، چگونه حدود خاکی را درهم شکست با آن‌که آن حدود خاکی، منتظَر و مأمول او را در برداشت.(۵۴) این را تجاوز و تخطّی نباید دانست و همچنین فساد روحی نیز نمی‌توان گفت، بلکه این خود علوّ و رفعتی است که در آن، هر حدّ و مرزی که فضای تاریخی و جغرافیایی و محیط اجتماعی را محدود کند، محو و زایل است.

برای آن‌که در این جا به ذکر یک مثال، اکتفا کرده باشیم، به یکی از بزرگان عرفا یعنی "فریدالدّین عطّار" رجوع می‌کنیم، این شاعر

گرانمایه و پراثر، از منبع نبوغ خویش، الهام یافته و این همه آثار عرفانی از خود به‌یادگار گذاشته که در آن آثار، نبوغ ایرانی به‌درستیِ این پند حکیمانهٔ "گوته" قبلاً شهادت داده: «هرچه گذران است، جز شبه و مثالی بیش نیست.» عطّار در یکی از غزل‌های پرشور خود می‌گوید:(۵۵)

کسی که دیرنشین مغانست پیوسته
چه مرد دین و چه شایستهٔ عباداتست؟
ز نیک و بد و از کفر و دین و علم و عمل
برون شوم که برون زین بسی مقاماتست

اکنون ببینیم که یکی از مشایخ متصوّفهٔ ایران، شیخ صفی‌الدّین اردبیلی که نام سلسلهٔ صفویّه، منسوب به اوست، این اشعار را چگونه معنی و تفسیر کرده است. شیخ در اثنای مباحثه با شاگردان خود، غزل عطّار را بدین‌گونه تفسیر می‌کند:

> آتشکده وقتی آتشکده باشد که دایم در آن آتش باشد. دیر مغان و آتشکده، عبارت است از عالم عشق. عشق حق‌تعالی نیز دایم باشد، چنان‌که آن را زوالی نباشد و کسی که در آن عشق مستغرق باشد، او را چه پروای دین و عبادات مشوب به شایبهٔ غرض بهشت باشد؟... و طاعتی که از او ظاهر شود، همگی به‌اخلاص، للّه باشد. نیک و بد، و کفر و دین، و علم و عمل همه در عالم عقل‌اند، و عالم عشق که آن عالم لامکان است، در آنجا بسی مقامات است، همچو مقام تجرید و تفرید و عشق و محبّت و معرفت و فقر و توحید و غیرها که

آن در عبارت نیاید ... (چنان‌که در دیر و آتشکده، پرستش آتش است)، عاشقان را در کوی عشق، ورزیدن عشق است و قبله، عشق است و عبادت، عشق ورزیدن...

شیخ چنین تفسیر می‌فرمود... و از این بیت که شیخ در ضمن درس می‌خواند، می‌توانیم نوای خاموشی‌ناپذیر درد هجران و شوق وصال عرفای ایران را برای دیدار عالم نورانی و مشاهدهٔ جهان عشق بشنویم:

دین ما عاشقی و قبلهٔ ما عشق بود
هر که را قبله و عشقی نبود بی‌دین است

«Celui qui n'a ni *qibla* ni Amour, celui-là n'est qu'un mécréant.

multiples sont les Etapes. Il y a les Etapes de l'Esseulement qui sépare (tajrîd), de la Séparation qui fait un Unique (tafrîd), les Etapes de l'amour ('ishq) et de l'élan affectif (ma*h*abbat), Etapes de la renonciation (faqr), de la gnose contemplante (ma'rifat), de l'Unification unifiante (taw*h*îd), d'autre encores pour lesquelles le langage n'a pas de mot. Et tout cela qui n'est pas donné dans les espaces déjà offerts ou imposés, «spatialise» par delà toutes leurs limites le domaine d'Amour, le sanctuaire où est adorée la Flamme sacrée, le «Temple des Mages.» C'est la que les mystiques Amants s'acquittent du service d'Amour; là est leur «qibla»[1] et ils n'ont pas d'autre culte.

Ainsi commentait le shaykh... Et dans les deux vers qu'il récitait au cours de cette «leçon», nous pouvons entendre l'écho perpétué de la nostalgie de l'Iran pour la Vision céleste de lumière et d'amour qu'il annonça au monde:

«Notre religion est service d'amour, notre *qibla* est l'Amour.

---

forgée par Sohrawardî (in «Awâz-é parr-é Jibrayel» et «Mo'nis ol-Oshshâq».)

1. Au sens propre: direction de la Ka'aba, vers laquelle on se tourne pour la prière.

Etapes.[1]

Ecoutons enfin comment l'un des maîtres du soufisme iranien, Shaykh *S*afîeddîn Ardabîlî, celui-là même en qui la dynastie safawide reconnaissait son ancêtre, donne à ces vers leur pleine signification. Au cours d'un entretien avec ses disciples, le shaykh commença ainsi le ghazal de '*Att*âr. L'autel du Feu est vraiment «autel du Feu» dès lors que perpétuellement y brûle la Flamme sacrée. Le Temple des Mages et l'autel du Feu signifient le monde de l'Amour. Comme la Flamme sacrée, l'amour pour l'être divin ne connait pas de cesse. A celui qui est immergé dans cet amour, que pourrait être l'observance d'une confession religieuse et d'un rituel, troublée par l'impureté d'une aspiration au paradis? S'il paraît s'y conformer extérieurement, c'est avec une sincérité intime l'ayant rendue totalement libre pour Dieu. Bien et Mal, mécréance et religion, théorie et pratique, tout cela rentre dans le monde de l'intellect rationnel. Mais dans le monde de l'Amour qui est le monde du Non-espace,[2] là

---

1. Voir ce ghazal de '*Att*âr et le commentaire de Shaykh Safîeddîn dans les «Ta*h*qîqât de celui-ci, *S*afwat ol-*s*afâ ed. Bombay 1329, p. 182. Corr.ici d'après un ms. personnel de M.Mehdi Bayani.

2. «Lâ-makân», Comparer l'expression persane de Nâ Kojâ Abâd» (ناکجاآباد)

spirituelle, mais transcendance dans laquelle s'abolissent toutes les limites cernant et définissant les espaces historiques, géographiques ou sociologiques.

Pour n'emprunter ici qu'un seul exemple, adressons-nous à l'un des «grands» entre tous, Farîdeddîn 'A*tt*âr (ob.627H.), le poète à l'inspiration géniale et féconde qui sut enfanter ces immenses poèmes mystiques où le génie iranien apporte l'illustration la plus éclatante à la sentence de Gœthe: «Tout l'éphémère n'est qu'une similitude.» Dans un ghazal audacieux 'A*tt*ar s'écrie:

«Celui qui s'est fait sans relâche le familier du temple des Mages,

«De quelle confession serait-il? A quel rite pourrait-il se plier?

«Je suis hors de Bien et Mal, hors de mécréance et religion,

{hors de théorie et pratique,

«Car hors de toutes ces choses, multiples sont les

---

dans l'oeuvre de 'A*tt*âr (cf. infra) et chez tant d'autres, nous «signifiera» vraiment, à la fois par sa provenance et sa figuration actuelle, la relation à la divinité aimée. Indication très brève donnée ici pour souligner l'articulation finale de notre conférence, et qui devra être reprise ailleurs.

l'ancien Iran sont devenues autant de symboles pour signifier la pure religion spirituelle d'Amour. Dans le cœur du mystique iranien, la religion prophétique de l'ancien Iran a ainsi trouvé son accomplissement par la transfiguration du symbole en sa vérité. Peut-être alors pourrons-nous intimement comprendre comment en atteignant à la puissance du symbole s'accomplissant, la haute tension éthique qui définissait la situation existentielle du croyant zoroastrien, fit exploser, pour ainsi dire, les limitations terrestres qui contenaient son attente même.[1] Non pas «anomianisme» ni dissolution

---

1. La manifestation de la beauté celéste est, pour la foi mazdéenne,eschatologique, c'est-à-dire suppose que l'«eschaton», la limite du «post mortem», est franchie. Mais l'irruption de la Beauté absolue dans l'existence terrestre, du fait que la présence de son mystère soit reconnue dans la beauté d'un être humain, est aussi (individuellement) eschatologique, «catastrophique» puisqu'elle détermine un état d'amour prêt aux suprêmes souffrances, y compris l'élan dans la libre mort. En outre, pour que cette «reconnaissance» soit possible, il faut que préexiste une tension vers la vision primitivement attendue post mortem. L'anticipation qui crée la situation-limite, «anticipe» ici ce pour qoi elle-même s'est d'ores et déjà decidée. C'est pourqoi il importe absolument de ne pas confondre ce sentiment eschatologique de la Beauté avec ce qu'on appelle trop souvent, à tort ou à raison, sentiment «romantique». Nous croyons que l'originalité et l'unité du génie poétique-mystique de l'Iran, a travèrs toutes ses phases, pcuvent être décelées par cette voie. A cette condition la présence du «Temple des Mages»

arabe.[1] C'est peut-être le moment le plus émouvant de la tradition ishrâqî, que celui où une école de pensée zoroastrienne reconnaît ses propres pensées dans l'oeuvre de Sohrawardî, et en consacre l'intention en la prolongeant elle-même dans ses écrits. Shîrâz aura été à cette époque encore une ville symbolique où soufflait par excellence l'esprit de l'Iran, puisque d'elle est sorti à son tour Mollâ *S*adrâ Shîrâzî. Et chose extraordinaire! nous voyons un des maîtres de Mollâ Sadrâ entrer en relations spirituelles, au cours de ses longs voyages, aux Indes mêmes, avec le cercle de Azar Kaywân. Or il ne s'agit de nul autre que du vénérable Mojtahid, Bahâ'eddîn 'Amilî. Ainsi donc tout se passe comme si, plus forts que les scissions entrainées par les malheurs historiques, les maîtres de la pensée iranienne se retrouvaient ensemble au foyer de la pensée ishrâqî.

Et ce serait une magnifique recherche que de rassembler, à travers les œuvres de tous les poètes de l'Iran, les pages où les représentations religieuses de

---

1. Voir réf. au Dabistan dans nos Prolégomènes pp. LV-LX, la où est indiqué ce moment essentiel dans la Tradition «orientale» (ishrâqî). Cf. en particulier Dr. J.J. Modi, A Parsi High Priest (Dastur Azar Kaîwan 1529-1614 A.D.) with his Zoroastrian disciples in Patna (Journal of the K.R.Cama Oriental Institute, XX 1932, pp. 1-85.)

l'Aimé est une épiphanie du monde de la Lumière. La beauté de l'Aimé est une épiphanie de la première entité éclose du Premier Archange, ainsi que nous le figure le prologue du petit roman sohrawardien. Et celui qui n'a pas su en anticiper la vision dès ce monde, ne peut espérer l'avoir dans l'autre.-Dans les habitudes de pensée occidentale depuis plusieurs siècles, il s'est produit une telle dissociation entre ce que les Occidentaux appellent «mysticisme» et d'autre part affection ou affectivité sensible, que le non-initié a peut-être du mal à ne plus trouver devant lui un problème, «son» problème, précisément parce que dans l'exigence de la mystique d'Amour ce problème est devenu impensable.

Le psaume lyrique que nous avons lu tout à l'heure est de ceux qui ont été récités familièrement par tout un groupe de Zoroastriens venus de Shîrâz, sous la conduite du grand môbed Azar Kaywân, aux alentours des XVIe et XVIIe siècles (IXe et Xe de l'Hégire). Le «Dabistân ol-Madhâhib» nous instruit tout au long de leurs vies et de leurs travaux. Nous y apprenons que les œuvres de Sohrawardî y étaient en grand honneur, et que l'un d'eux, Farzânah Bahrâm, traduisit en persan celles que l'auteur avait écrites en

Ghazzâlî[1]. La présence matérielle peut même ne plus compter; la désirer, contre l'absence imposée peut-être par l'Aimé, c'est se laisser distraire de la pure adoration. C'est laisser subsister une part du Moi terrestre, se rendre incapable de l'Attestation unifiante de l'Unique (taw*h*îd), c'est être un polythéiste déguisé. Car seule l'Essence divine peut articuler elle-même son témoignage dans la personne et sur les lèvres du croyant, dont le «je» n'est qu'une métaphore. Et c'est aussi rigoureusement l'Aimé qui subsiste seul dans l'Amant, comme le souffle du musicien parcourt librement la flûte de roseau pour en tirer les sons qu'il agrée. Je pense au prologue du «Mathnawî» de Mawlânâ Jalâleddîn Roumî. Un état de «fanâ'» qui est vraiment une anticipation s'élançant parfois jusque par delà la mort. Je pense à un épisode du «Oshtor-Nâmeh», l'un des grands poèmes de 'A*tt*âr.[2] C'est que

---

1. Texte persan subtil et difficile dont on possède depuis peu deux éditions: l'une due à Hellmut Ritter, Aphorismen über die Liebe, كتاب السوانح (bibliotheca Islamica, 15) Istanbul 1942, basée sur six manuscrits. En 1322 (1944) M. Mehdi Bayani publiait de son côté à Teheran le texte d'un ms. de la Bibl. Nat. de Teheran daté H. 659, sous le titre de رساله فارسی السوانح فی العشق.

2. Sur ce motif chez 'A*tt*âr (l'adolescent qui se précipite dans la mer, du vaisseau qui transporte les pélerins vers une Ka'aba mystique) cf. Hellmut Ritter, Das Prooemium des Mathnawî-i Maulawî (Zeischr. d. deutshen Morgenl. Ges. 93,1939) pp. 178-179.

cause! Les troubadours cathares n'avaient-ils pas à leur origine des missionnaires manichéens, donc des pensers et un grand rêve venus d'Iran? Il faut souhaiter que l'état des études et la publication des textes nous permettent quelque jour la grande comparaison féconde, la rejonction des deux traditions sœurs, qui du côté de l'Occident s'étendrait des troubadours, y compris Dante, jusqu'à l'école de Jacob Bœhme[1].

L'exigence de cette mystique d'Amour découvre à l'Amant qu'entre lui et l'Aimé le seul obstacle qui s'interpose, c'est précisément l'affirmation de son existence propre, de son Moi détaché de sa «Nature parfaite». Il faut que le عاشق sacrifie si totalement cette possession en propre de son existence, qu'il finisse par ne plus subsister que comme Amour pur, que «substante» ou «substancifie» la seule beauté de l'Aimé. Je pense ici à l'admirable bréviaire du pur Amour que constitue le Livre des «Sawâni*h*» d'A*h*mad

1. Jonction déjà esquissée dans le beau cahier consacré au «Génie d'Oc» par les «Cahiers du Sud» en 1942.-Il faut, par contre, assister de temps a autre aux plats efforts dépensés par des gens qui veulent, dirait-on, abolir une «invention» qui les gêne beaucoup. Pourtant, ceux que la métaphysique agace, n'ont qu'à s'occuper d'autre chose.

à sa Daênâ, pourrons-nous dire telle qu'elle se présente dans l'univers sohrawardien, c'est-à-dire dans cet univers formé d'une hiérarchie de pures Lumières où chacune est avec celle qui lui est inférieure et émane d'elle, dans la position d'une puissance dominatrice (tasallo*t*) à laquelle répond chez la seconde un élan affectif, une docilité d'amour (ma*h*abbat) tendant à la réinvolution de sa propre lumière dans la Lumière supérieure dont elle émane. De cette hiérarchie des êtres-de-lumière procède l'idée d'une science de gnose n'atteignant à sa perfection qu'une fois introduite dans le monde de l'amour par l'élan-affectif. Et c'est cette correspondance entre la genèse et la gnose des Pures Lumières, qui nous montre sous son jour propre, comment éclôt chez Sohrawardî la religion d'amour qu'il professe avec tant de ses frères iraniens. Une exigence impérieuse, une tension de l'amour entraînant jusqu'à l'adoration de l'Aimé et au dépouillement de toute existence propre, l'état de «fanâ». Cet amour «célestiel» est si différent du concept apparent de l'amour exprimé dans la plupart des romans de l'Occident moderne, que seuls sans doute nos troubadours des siècles médiévaux se fussent vraiment sentis en compagnie de leurs frères, et pour

protecteur préexistant à l'individu humain qui s'en est séparé dans son existence terrestre, et qui en attend la vision à la suprême Epiphanie. Historiquement sans doute, la possibilité de rapprocher les deux motifs et de les comprendre l'un par l'autre, présuppose l'éclosion d'une donnée originelle mazdéenne interprétée avec toutes les ressources, en premier lieu, de l'imagination métaphysique du manichéisme, puis de la gnose hermétique et alchimique d'où provient le récit de la vision d'Hermés. C'est une grande recherche de comparaison structurelle qui s'imposera un jour ici, nommément entre Daênâ mazdéenne et Sophia manichéenne.

Essayons, pour terminer, d'entendre comment le chant d'invocation à la Nature parfaite, à l'Aimée éternelle, se détache en hauteur sur l'accompagnement que lui donne le prologue du petit traité «Mo'nis ol-'Oshshâq», que nous avons lu il y a quelques instants. L'accord que nous pouvons percevoir est mesuré par la relation qui unit la personnalité terrestre de l'homme à sa Nature parfaite,

---

suggestivement par les termes de تشخص معنوی et وجدان . Cf. les nombreux éléments rassemblés par lui dans les commentaires de sa traduction persane de l'Awesta. The Yashts, part I pp. 582-592 (Farvahar) et part II pp. 159-166 (Daênâ).

éblouissante, celle d'une jeune fille dont la beauté surpasse toute autre beauté jamais vue de lui. Emerveillé, il lui demande: «Qui donc es-tu?» Et elle de répondre: «Je suis ta Daênâ: celle que ta pensée, ta parole, ton agir ont faite: J'etais aimée, tu m'as faite plus aimée. J'étais belle, Tu m'as faite plus belle encore».[1] Certes, le mot Daênâ est difficile à traduire: il exige comme tant d'autres noms propres awestiques une simultanéité de mouvements inhabituelle à notre représentation. On a proposé «Moi de Lumière», «Moi transcendant», «Personnalité préétemelle». Il n'est pas besoin de trop solliciter les textes pour s'apercevoir que le terme de «Nature parfaite» dont hérite Sohrawardi, serait peut-etre bien une traduction particulièrement heureuse et juste de ce «Moi préexistentiel»[2]. La «Nature Parfaite» est l'ange

---

1. Hâdokht Nask, Fargard II v. 14 (Pouré-Davoud, The Yashts, part II p. 167).
2. «Préexistentiel» en tant que la personnalité terrestre manifiste comme telle un «choix» qui l'existentialise. Il va sans dire que la complexité de cette figure déborde la rapide allusion que l'on pouvait se permettre ici. Notamment on ne pouvait analyser ici les différents aspects connotés par le terme «Daênâ» et en montrer la cohérence ontologique. En outre, le rapport entre «Daênâ» et «Fravashî» (Farvahar), la fonction de l'une et de l'autre dans le quintulple schéma de l'anthropologie mazdéenne (avec ses variantes), tout cela représente un problème infiniment complexe qui n'a pas encore subi d'élaboration vraiment philosophique. M. Pouré-Davoud traduit fort

Puisque cet être éblouissant lyriquement décrit, auquel s'adresse cette invocation, est précisément le même être qui, répondant à l'interrogation du mystique en songe, lui déclare:«Je suis ta Nature parfaite»,-et après tout ce que nous connaissons maintenant de la pensée du Shaykh ol-Ishrâq-voici que, commandé par tout cela, un rapprochement s'impose avec une autre vision céleste, celle qui est peut-être le joyau le plus éclatant de la foi et de l'espérance mazdéennes. La, comme nous le savons par plusieurs textes awestiques et pahlavis, se manifeste aussi, sous le nom difficilement traduisible de «Daênâ», une vision qui est à la fois comme le Moi céleste du croyant et sa confession préexistentielle de la foi mazdéenne. Lorsque le Parfait, ayant franchi les portes de la mort, se présente à l'entrée redoutable du pont Tchinvat,il voit venir vers lui une forme

---

n°7): Natâ'ij al-fikar fî'l kashf 'an a*h*wâl al-*h*ajar. Le douzième et dernier chapitre de ce traité enclôt en un songe l'intervention de la Nature parfaite, la mort d'Hermès et la naissance de l'enfant merveilleux. En dehors de l'ancienne et introuvable impression de Boulaq, les manuscrits de ce texte semblent fort rares. Outre les deux mss. du Caire (cf. Paul Kraus, Jâbir ibn Hayyân, vol. I, Le Caire 1943, pp. 178 et 194) signalons deux autres mss. à Teheran: l'un à la bibliothèque du Parlement (ms. 726, fol. 2b –2rb), l'autre dans la collection privée de M. Kamalian, majmû‹a n°1 (fol. 58b-93°).

de ma personne. Tu es celui dont la ferveur intercède auprès de Dieu, le Dieu des Dieux, pour compenser ma déficience. Toi qui es revêtu de la plus éclatante des Lumières divines, Toi qui demeures au sommet des degrès de la perfection, je t'implore par Celui qui t'a comblé de cette sublime noblesse, et qui t'a dispensé cette effusion de grâce immense. Ah! que Tu te manifestes à moi lors de la plus belle des Epiphanies, que tu me montres la lumière de ta face éblouissante! Que tu sois pour moi le médiateur auprès du Dieu des Dieux dans l'effusion de la lumière des Secrets, que Tu enlèves de mon cœur les ténèbres des voiles, au nom de son droit sur Toi et de sa place auprès de Toi.[1]

---

1. On trouvera le texte de cette دعوه الطباع التام dans le T. II des «Opera metaphysica», à la fin des «Wâridât wa taqdîsât», ce «livre d'heures» où l'inspiration du Shaykh rejoint dans son essor les motifs les plus caractéristiques du lyrisme manichéen. Le début de l'invocation citée ici suggère une réciprocité dans la notion d'enfantement qui offre une consonnace frappante avec ce qui est rappelé plus loin concernant la notion mazdéene de Daênâ. Cela présuppose entre zoroastrisme et hermétisme une rencontre dont nous constatons en maintes occasions les effets, sans pouvoir encore en définir le processus. La combinaison du motif d'Hermès avec celui de la Nature parfaite chez Sohrawardi, est en parfait accord avec la tradition du symbolisme alchimique (cf. encore sa signification eschatologique in Talw. § 83). Nous renverrons ici notamment, à cause de son intérêt majeur , à un traité de Aydamour Jildakî (ob. 743-1342, Brockelmann, Suppl. II p. 172,

Conformément à la Tradition hermétique, Sohrawardî la désigne du nom de «Nature parfaite» de l'être humain. Elle apparaît notamment à deux reprises dans son œuvre.

Dans les «Entretiens»[1] Sohrawardî introduit le récit d'un songe attribué à Hermès: «Voici qu'une entité du monde spirituel (dhât rou*h*ânîya) inspira en moi (ou «projeta vers moi») les connaissances de gnose. Alors je lui dis «Qui donc es-tu?» Elle me répondit:«Je suis ta Nature parfaite». Mollâ Sadrâ[2] et d'autres encore, aimeront à leur tour à invoquer ce récit. Un autre texte, cette fois dans le «Livre d'heures » ou «Taqdîsât», prolonge en l'invocation ardente et lyrique d'un face à face anticipé le songe fugitif d'Hermès. C'est une courte invocation, succédant aux hymnes que Sohrawardî composa pour être récitées chaque jour de la semaine. Elle s'adresse précisément à la Nature parfaite, et en ces termes:«O Toi, mon seigneur et prince, mon ange sacrosaint, mon cher être spirituel! Tu es l'Enfantant au Ciel de l'Esprit et l'Enfanté au Ciel des pensées. Tu es l'exclusivement voué, de par la permission divine, au gouvernement

---

1. Métaphysique des Motârahât, livre , *chap.* § 193, p. 464.

2. Cf. Mollâ Sadrâ, K. al-Shawâhid al-robcubîya, Teheran 1289, p. 109.

originelle, mère de toutes les autres, est celle qui s'institue au Matin de l'être entre la Lumière des Lumières et le Premier Archange, relation définie comme «qahr wa mo*h*abbat», et qui ordonne par couples toutes les entités possibles des univers. Cette même relation se répète entre l'Ange et l'Espèce qui émane de sa lumière. Finalement, elle se répète pour chaque essence qu'une relation d'amour unit à la Cause céleste dont elle émane, et à qui elle obéit. Chaque être a son Aimé dans le Monde supérieur, vers qui tend son désir. Pour le genre humain dans son ensemble, le livre des «Temples de la Lumière»[1] nous apprend que c'est Ange de l'humanité, celui que l'on appelle (et c'est une réminiscence gnostique précise) l'Esprit-Saint ou Gabriel l'Archange. Ailleurs (dans les «Taqdîsât») Sohrawardî dira aussi «l'Ange Serôsh» (Sraosha de l'Awesta). Mais il y a plus encore. Pour chaque être humain préexiste à sa naissance terrestre une essence de Lumière qui reste avec lui dans une relation faisant d'elle son Ange protecteur, à qui il est finalement réuni par la mort.

---

1. K. Hayâkil al-Nour, IVe et Ve temple. On trouvera dans le T. II des «Opera metaphysica» le texte arabe des Hayâkil, accompagné des version persane de l'auteur et de quelques extraits des commentateurs.

doivent franchir (à moins qu'ils ne la franchissent jamais!) les sages et les philosophes. C'est pourqoi le poète à dit:

«L'Amour n'est au pouvoir d'aucune créature:

«Etat d'amour est donné à celui-la seul qui a rejoint.

Cependant, c'est la formulée l'esquisse symbolique d'une situation générale. Comment maintenant peut s'effectuer la transition effective personnelle: de l'insinuation symbolique à la réalité personnellement et expérimentalement vécue, le passage du «majâz» à la «*h*aqîqat»? L'effectuation de ce passage est sans doute, en même temps que le but ultime de l'enseignement de Sohrawardî, le secret qui lui inspira de rédiger à côté de ses œuvres didactiques massives, ces courts romans d'initation en prose. Là encore, le motif qui mettra en mouvement l'âme du mystique vers le but décisif, proviendra d'une représentation, plus exactement d'une vision anticipatrice qui, si elle parvint à Sohrawardî sous le vêtement transformé d'un riche syncrétisme, n'en annonce pas moins, a notre sens, une origine mazdéenne.

Rappelons-nous et récapitulons les moments essentiels de sa vision du monde. La relation

Le mystère de l'Eros cosmogonique insinué en ce raccourci symbolique porte vraiment l'empreinte du génie iranien. Les comparaisons se presentent nombreuses à l'esprit. Disons seulement que l'auteur d'un traité beaucoup plus tardif intitulé «Majâlis ol-'Oshshâq» n'a fait dans le prologue de son propre livre que developper et amplifier tout au long le petit roman sohrawardien. et ce petit roman énonce avec une telle clarté le leit-motive de toute une conception du monde, de l'homme et du savoir, que nous aurons simplement ici à recueillir ces quelques lignes de son onzième chapitre.

«Il y a trois principes: la science de gnose, l'émotion affective et l'Amour (ma'rifat, ma*h*abbat, 'ishq). Mais on ne peut accéder au monde de l'Amour qui est le plus élevé de tous, que par la science de gnose et par l'élan du coeur. Il y a donc deux principes qui rapprochent du monde suprême de l'Amour, et tel est le sens des paroles:«Deux pas et tu as rejoint» (paroles se rapportant à l'Ascension nocturne ou «Mi'râj» du Prophète, et si célèbre chez *H*allâj). De même que l'Amour est à la limite où l'élan affectif se dépasse lui-même, de même l'émotion du cœur est à la limite où la connaissance se transcende elle-meme, et c'est cette limite que

Attributs, la connaissance que le Premier Archange a de son être de lumière propre, engendra une seconde entité, personnifiée dans le nom d'Amour. Enfin, le troisième de ces Attributs, la connaissance que cet Archange a de son non-être, c'est-à-dire du voile d'ombre qui est la limite de son être propre, engendra une troisième entité, personnifiée dans le nom de Tristesse. Et ces trois choses: Beauté, Amour, Tristesse, qu'une même Source engendra (suivons la vision personnalisante et le texte même de l'auteur, sans nous occuper du genre des mots en français!)-ces trois entités forment trois «frères». Beauté, qui est l'aîné des trois, comtempla en elle-même et se révéla à elle-même comme le plus sublime des Biens. Une grande douceur fut en son être. Alors elle sourit, et des milliers d'Anges parurent, éclos de ce sourire. Mais son jeune frère, celui qui s'appelle Amour, l'ayant contemplée lui aussi, fut comme pris de folie: il ne pouvait en détacher son regard et restait comme un esclave à la servir. Et quand il eut voulu se déprendre et s'éloigner, son plus jeune frère, celui qui s'appelle Tristesse, s'agrippa à lui. Et c'est de cette étreinte de Tristesse, maintenant l'Amour suspendu dans le ressouvenir de la Beauté, que sont nés et que durent le Ciel et la Terre.

persan, écrits en forme de récits allégoriques ou romans d'initiation. L'un d'entre eux se signale comme étant l'une des présentations les plus délicates et les plus tôt venues, de l'amour mystique. Il s'intitule «Mo'nis ol-'Oshshâq», c'est-à-dire «Le Familier mystique des Amants.» Résumons-en le prologue[1]. La première Essence émanée de l'essence divine est un être de lumière: c'est le Premiére Archange ou la Première Intelligence, celle que Sohrawardî appelle ailleurs de son nom mazdéen, l'Archange Bahman. Or, cette Prime Lumière émanée de Dieu possédait trois Attributs: la connaissance de la pure Essence divine dont elle émane; la connaissance de soi-même, de son être propre; enfin la connaissance de ce qu'elle n'était pas, c'est-à-dire de la part de non-être et de négativité impliquée dans son être propre. Le premier de ces Attributs, fixé dans la préhension de l'Essence divine, donna naissance à une entité que l'auteur personnifie dans le nom de Beauté (ici encore l'Attribut devient hypostase, comme dans la pensée awestique.) Le second de ces

1. Une première édition du texte persan a été donnée par O. Spies, The Lovers Friend, Dehli 1934. Nous en avions publié antérieurement une traduction française in Recherches philosophiques T. II, Paris 1932-1933. Nous avouons avoir eu depuis lors l'occasion d'améliorer ce premier essai de traduction.

lumineuse sacrosainte ordonnant entre eux tous les êtres, et marquant de son flamboiement. Celui qui doit un jour transfigurer le monde, en l'arrachant aux Puissances de Ténèbres. 3° Ce même élan enfin se projette au devant de la rélvélation intérieure qui met l'être humain en présence du mystère le plus personnel de sa condition terreste. C'est ce dernier motif qu'il nous faut maintenant distinguer dans l'œuvre de Sohrawardî, tous en nous bornant ici à une simple esquisse. Nous percevrons immédiatement en effet tant de résonnances avec le cycle de la poésie mystique de l'Iran au long des siècles, que nous voulions orchestrer les motifs sohrawardiens avec le secours de toutes ces variations, notre tâche serait sans limite. Ce qu`il y a de propre et d'orginal dans sa pensée et dans son œuvre, c'est le fondement métaphysique sur lequel s'institue sa religion et mystique d'amour; c'est ensuite le prolongement lyrique qu'elle trouve dans une adoration liturgique. Entre les deux s'encadre une exquise présentation symbolique, dans laquelle bien d'autres Iraniens ont à leur tour puisé leur inspiration.

Comme formant un groupe caractéristique dans l'ensemble de l'œuvre du Shaykh ol-Ishrâq, j'avais signalé tout à l'heure un cycle de petits traités en

III

LE MOI PRÉEXISTENTIEL

Ce mot de nostalgie que nous venons de prononcer, exprime peut-être au mieux un des états profonds de l'âme iranienne: attente contenue et discréte de ce que l'on sait impossible dans les limites de la condition humaine, mais que peut atteindre, l'éclair d'un instant, l'élan dans lequel l'âme se projetant en avant de soi, se révèle à elle-même l'objet de son attente. Mouvement dans lequel s'exprime un choix préexistentiel, et dont nous souhaiterions que ce entretien eût permis de déceler les motifs qui le provoquent et le devancent. Car 1° c'est a cet élan qu'est donnée la révélation d'un monde céleste, peuplé d'êtres de lumière, d'Intelligences providentes, tel que Sohrawardî nous l'a fait entrevoir par rapport aux idées de Platon. 2° C'est de ce monde céleste qu'effuse une Puissance

jamais de ne pas trahir ce Destin, et de préférer l'échec, peut-être même de choisir le triomphe dans l'échec? L'histoire religieuse de l'Iran est assez éloquente sur ce point.

Sagesse.

Je crois avoir revelé quelques-uns des textes les plus importants de Sohrawardî sur le charisme royal du Sage parfait, sur l'initiation divine directe du Roi hiératique, sur l'ombre où pendant de longues périodes de ténèbres peut être rejetée son autorité céleste. Bien des textes de l'ancien Iran-et de l'Iran moins ancien-pourraient être mis en parfaite consonnace ici; car la nostalgie la plus profonde de l'âme iranienne au cours des siècles paraît bien s'exprimer dans l'attente du «Saoshyant», dans le rêve de l'Imâm caché, celui que l'on ne peut nommer, mais qui posséde la seule autorité légitime de l'Esprit. On dira peut-être ici: «L'idée équivalente ne se retrouve-t-elle pas souvent ailleurs? Et puis n'est-il pas naturel, par exemple, qu'une communauté malheureuse cherche, après coup, dans cette idée une compensation à son échec?» Pourtant, une phénoménologie religieuse consciente de ses tâches, ne peut pas se contenter d'explications aussi faciles. Car, après tout, ne serait-ce pas l'inverse? Si d'abord et avant tout il y a l'assurance que la véritable histoire se joue dans l'accomplissement d'un Destin prééternel, à jamais insaisissable pour les chroniqueurs enregistrant les faits visibles? Et si cette assurance rend capable à

que le ministre doit recevoir son investiture directement de son roi. Or, quelle investiture directe pourraient revendiquer ici les philosophes purement rationnels? Aussi, voyons-nous dans la filiation dynastique idéale esquissée par Sohrawardî, un Sahl Tostarî transmettre le Levain d'Hermès et des Pythagoriciens; un Bistamî transmettre celui des Rois-Sages iraniens. Et la clause capitale est celle-ci, le shaykh l'énonce avec fermeté: Je ne veux nullement dire[1] par cette autorité, que le pouvoir politique soit effectivement aux mains du Sage en tant qu'Imâm. Non! la légitimité de son investiture repose sur ses perfections spirituelles. Mais tantôt l'Imâm du monde est publiquement reconnu et officiellement investi (ce fut le cas des Prophètes, le cas des rois tels que Farîdoun et Kay Khosraw, en qui fut rendu visible le Xvarenah royal;) et tantôt l'Imâm est caché. Mais serait-il totalement inconnu aux yeux des masses, son existence serait-elle complètement méconnue et rejetée, c'est lui cependant que «ceux qui savent» appellent le Pole (qotb); au plus profond de l'obscurité, du malheur et de la réjection, c'est en lui cependant que réside l'autorité hiératique de la

1. *Ibd*, p. 24.

soufis: un Bistâmî, un Tostarî, un Hallâj.

Dans un deuxième cas: le Sage posséde le savoir philosophique mais est totalement dénué d'expérience mystique. C'est le cas des Péripatéticiens, d'un Fârâbî, d'un Ibn Sînâ.

Dans un troisième cas, plus rare et plus sublime, déclare Sohrawardî, que la Pierre philosophale des alchimistes, le Sage est totalement expérimenté en l'une et en l'autre. (Et pour cela, remarquent les commentateurs, il a tout de même fallu la construction de l'édifice aristotélicien, et finalement l'œuvre maîtresse de Sohrawardî en personne.)

Enfin dans un quatrième et un cinquième cas, l'on à un Sage ayant une bonne expérience de l'une et une médiocre connaissance de l'autre.

Eh bien, sans nul doute, c'est le troisième cas qui représente celui de l'authentique khalife de Dieu sur terre, l'Imâm parfait. Mais rarement l'histoire peut témoigner qu'il fût là en fait. A son defaut, ce sera alors parfait mystique même dépourvu de savoir proprement philosophique qui jouira de la préséance. En d'autre termes, la situation spirituelle définie dans le premier cas, marque une priorité essentielle sur celle du Sage définie dans le deuxième cas, à savoir celle du philosophe non mystique. La raison en est

à l'âme hiératique, et du nom duquel Sohrawardî dérive l'appellation de «Khosrawanides» décernée par lui en propre aux Sages de l'ancien Iran.

Un dernier point cependant ici nous arrête: cet idéal de Sohrawardî, que signifie-t-il pour un monde où de son propre aveu la route vers la Sagesse est coupée, les Hautes Sciences abolies? Et d'autre part son idéal n'est-il pas celui d'un sage cumulant les vertus hiératiques du mystique et la haute expérience philosophique du dialecticien parfait? Ecoutons encore ses propres déclarations dans le prologue de *H*ikmat ol-Ishrâq[1]. En fait, la Terre n'est jamais privée ni jamais vide d'un Sage ou d'une communauté de Sages qui font subsister les attestations divines dans ce monde, et par là font subsister ce monde même. Le Sage, premier d'entre eux, c'est le «Khalifat'ollah», l'Imâm, et il en sera ainsi tant que dureront le Ciel et la Terre. Mais dans la hiérarchie des Sages, on peut distinguer cinq degrés se présentant dans l'ordre suivant.

Dans un premier cas: le Sage possède l'expérience mystique sans aucune mise en œuvre philosophique. C'est le cas des prophètes et des sages

---

1. *Lith.* Teheran, pp. 22 ss.

influences des astres et de leur Anges, se combinant avec celles des Pures Lumières sprituelles, peuvent tantôt effuser sur l'âme un Xvarenah où prédomine la puissance subjuguante, celle qui fait les héros victorieux;-tantôt au contraire effuser une lumière engendrant les aspects les plus délicats de l'amour et des inclinations affectives, et donnant à l'être qu'elle illumine la puissance séduisante par excellence de la beauté et de la sagesse;-tantôt enfin, lorsqu'un merveilleux équilibre prédomine, émaner le privilège de cette Splendeur de Lumière qui seule est appelée Xvarenah royal. Celui-ci, la risâla au titre éloquent de «Partaw Nâmeh»,le décrit ainsi:«Tout roi initié à la Sagesse et persévérant dans l'adoration de la Lumière des Lumières, se voit conférer le Xvarenah royal (Khorra-yé Kayân. Farr-é nourânî). La fulguration divine le revêt d'une robe de majesté et de splendeur. Il est le chef naturel du monde. L'assistance lui est donnée du monde celéste; ses songes et son inspiration arrivent à leur prefection»[1]. Tel fut le charisme du roi Kay khosraw, prototype du sage royal

---

1. Cf. le texte persan final de la رساله پرتو نامه en note du § 224 de notre édition des Mo*t*âra*h*ât p. 504, et ici même la traduction persane de la présente conférence.

possédant par exellence ce que le néoplatonicien Jamblique appelait les «vertus hiératiques». Ce n'est pas le seul lieu où Sohrawardî réintroduit, en leur donnant leur pleine signification ésotérique, les figures de l'histoire sacrée des Iraniens. Pensons, par exemple, a l'interprétation mystique de la mort d'Isfandiyâr, dans la «Risâla-yé'Aql-é sorkh» récemment publiée par M. Mehdi Bayani[1]. Mais la rencontre en la même personne du Sage d'autorité royale et du Roi à l'âme hiératique, résulte de cette modalité propre du Xvarenah que l'Awesta (Yasht XIX) dénomme «Kavaênem Xvarenô»[2], et qui dans les textes de Sohrawardî figure sous la dénomination persane de «Khorra». Il y a en effet plusieurs modalités du Xvarenah, de même qu'il y a plusieurs degrés dans la hiérarchie des Sages auxquels peut revenir la royauté mystique du monde. A la fin du «Livre des Entretiens»[3] Sohrawardî énonce comment les

---

1. رساله فارسی عقل سرخ Isfahan 1319 (1940). Pour tout ce qu'en évoque le symbolisme, cf. Prolég. p. IV n. 4. Récemment M. Sadegh (Sâdiq) Hedâyet, dans sa traduction persane commentée du Zand-î Vohouman Yasn a relevé la concordance presque littérale entre quelques passages de ce traité de Sohrawardî et certains textes de la littérature mazdéenne. Cf. زند و هومن یسن (بهمن یشت) با هتمام صادق هدایت Teheran 1944, pp. 58-59.

2. Cf. Pouré-Davoud, op. cit. pp. 314-315.

3. *Mot*âra*h*ât § 224, pp. 504-505.

mieux comprendre en Occident, que nous y retrouvons les attributs mystiques prêtés par nos traditions correspondantes, au roi du Graal. Le roi Kay Khosraw resta absorbé dans une longue adoration intérieure. Alors vint à lui la Sagesse Du Père sacrosaint, la Sagesse personnifiée comme hypostase céleste (nous pouvons penser ici aux entretiens consignés dans le livre palhavî Mênôk-Xrat), et elle s'entretint avec lui des mystères du Monde non manifesté. Il fut ravi lui-même jusqu'au monde suprême: son âme fut toute empreinte de la Sagesse céleste, et les Lumières archangéliques se montrèrent à lui face à face. Et dans ce face è face il en apprit la signification secrète de ce que l'on appelle le «Xvarenah royal», «projection victoriale, inspiration d'une puissance dans l'âme, devant laquelle se courbent les têtes»[1].

Le roi Kay Khosraw typifie donc l'être qui est à la fois le Sage parfait investi par la Sagesse, par la Sophia céleste en personne, et que cette investiture consacre comme le Roi mystique du monde,

---

1. Ibid. Pour le texte capital du Kitâb al-Alwâ*h* al-'Imâdîya, cf. le §73 de ce livre dans le T.II de notre édition des «Opera metaphysica» avec des extraits du commentaire de Wadoud Tabrîzî.

monde se divise en deux parties: *mînowî*, c'est-à-dire le monde de la Lumière, le monde sprituel,-et *gîtî*, c'est-à-dire le monde ténèbreux, corporel.» (Ce sont les deux grandes divisions awestiques: «mainyava» et «gae*th*ya», en pahlavî «mênôk» et «gêtîk»). Du monde de Lumière effuse sur les âmes des Parfaits une Lumière qui assiste en leur donnant puissance; par elle les âmes sont irradiées, et se lève sur elles une aurore plus éclatante que le lever du soleil. C'est cette Lumière qui est appelée «en pahlavî», nous dit-on, «khorra»; c'est celle dont Zarathoushtra a dit encore: «le Khorra est une lumière qui effuse de l'Essence divine (min dhâti'llah); par elle, les créatures sont ordonnées en une hiérarchie donnant préséance aux unes sur les autres, en même temps que par son assistance chacune est fixée dans l'agir et l'oeuvre qui lui sont propres»[1].

Ce Flamboiement divin primordial, cette Source irradiante, Sohrawardî rappelle dans son livre des «Tablettes»(Alwâ*h*) que le bienheureux roi Kay Khosraw fut admis à la contempler. La figure mystique de Kay Khosraw est esquissée alors suivant les traits d'une tradition que nous pouvons d'autant

---

1. *Ibid.* pp. 371-372.

limite ultime, qu'à un face à face avec la Source, l'Orient de cette Sagesse, avec cette fulguration primordiale dont émane à tous les degrés de l'être la «Splendeur de gloire» qu'est le Xvarenah, celle dont l'âme du Sage détient sa préséance, son investiture khalifale dans le monde des hommes, et qu'il doit d'abord rejoindre par l'Itinéraire mystique, pour en recevoir sa consécration. C'est l'objurgation sans cesse répétée: celui qui reste sceptique devant les récits des sages extatiques, et doute de la valeur de leurs observations spirituelles alors qu'il n'oserait pas récuser les observations faites par un Ptolémée dans le ciel physique, -que celui-là à son tour ose donc s'engager dans la voie que nous lui annonçons. Peut-être lui aussi aura-t-il la vision des Irradiations célestes, «bien que nous ne connaissions personne, en vérité, dans la secte des Péripatéticiens, qui ait eu le pied ferme dans la gnose des Pures Lumières»[1].

Combinons ici les textes de Sohrawardî et de ses deux commentateurs. Nous apprenons alors que ces irradiations célestes sont celles dont a été le prophète, le Sage excellent et Imâm parfait Zarathoushtra l'Adherbaijânî dans son «livre Zand», là où il a dit:«Le

---

1. Ibid. §224, p. 505, l.4-5, et *H*ikmat ol-Ishrâq p. 372.

s'enferme par contre le réalisme des Péripatéticiens, il proclame: «Le dialecticien pourra se convaincre ici que les savantes complications sur lesquelles ont peiné ces philosophes, sont en pure perte. On dirait qu'ils n'ont qu'un but: vous faire perdre votre temps sans utilité. C'est parce que des discussions de ce genre peuvent se montrer au jour, que la Sagesse, elle, est interrompue, que sont abolies les Haut Sciences de l'Itinéraire mystique, obstrué le chemin vers le Monde divin. Les discussions de discussions laissent des monument d'écriture, et ceux qui font semblant d'être des philosophes s'y laissent prendre, dans la vaine pensée que l'on peut faire partie de la famille des Sages simplement en lisant des livres, sans s'engager soi-même dans l'Itinéraire mystique, et sans avoir la vision personnelle des pures Lumières spirituelles»[1].

S'engager dans cet Itinéraire mystique, c'est remplir la vocation de la sagesse ishrâqî, telle que nous en avons entendue tout a l'heure la définition. Or, a quel terme cet intinéraire va-t-il conduire le Sage? Sohrawardî vient de nous le dire:«a la vision personnelle des pures Lumières». A rien d'autre, à la

---

1. Métaphysique des Mo*t*âra*h*ât § III, p. 361 de notre édition. Cf. Moqâwamât, Métaphysique § 24, p. 147.

remontant à Houshang, puis à Jamshîd, Farîdoun, Kay Khosraw, et définitivement codifiée par l'éminent Zarathoushtra le Mage.

Mais il est alors évident que cette représentation cosmologique générale ouvre la voie à une intention de portée encore plus lointaine, dont l'écho se fait entendre dans l'exigence imposée au «Nour Isfahbad» de l'homme. De même que le Feu sensible, khalife des Lumières intelligibles, subjugue les Ténèbres de la Nuit, de même les Ames des Parfaits d'entre les humains sont investies dans ce monde d'un khalifat divin au nom duquel elles ont à subjuguer les ténèbres de l'Inscience (jahl); et c'est par communication intime et constante, une <monâjât> renouvelée avec la Pure Lumière dont elles émanent, qu'elles peuvent satisfaire à cette exigence. Aussi la position du Sage, du philosophe selon le cœur de Sohrawardî, n'est nullement une position confortable ni de tout repos. De là cette magnifique violence avec laquelle il interrompt parfois ses exposés les plus techniques,pour apostropher les dialecticiens stériles et bavards. Par exemple, au §111 des «Entretiens», en exposant sa doctrine des prédicats de l'être comme aspects-herméneutiques de pensée pure, et montrant dans quelles impossibles régressions à l'infini

ressemble le plus aux puissances archangéliques originelles. Il est enfin le frère de cette Lumière que Sohrawardî appelle du nom iranien caractéristique de «Nour Isfahbad», la lumière hégémonique humaine. Or, à tous les degrés de l'être, la Lumière des Lumières dispose d'un vice-régent, d'un khalife ou Imâm. De même que dans le monde des intelligences pures, cette dignité est dévolue à l'Archange Bahman, de même dans le monde humain elle l'est au «Nour Isfahbad» (la lumière «hégémonique»), et dans le monde des Eléments, au feu. Ainsi, par le Feu et par l'Ame, s'accomplissent les deux khalifats dans le monde sublunaire: khalifat majeur de l'âme humaine comme Lumière, khalifat mineur du feu dont la nature est semblable à l'âme et qui, loin d'être comme dans la physique classique l'un des quatre Eléments, possède sur eux tous l'éminente dignité d'être, en tant que frère de l'âme humaine, le khalife des Lumières célestes dans le monde des corps. C'est donc pour une raison éminemment justifiée, remarque notre shaykh, que les Perses le prenaient comme «qibla» de leur prière, puisque toutes les Lumières, intelligibles ou sensibles, assument la même fonction épiphanique. Et les commentateurs s'étendent sur l'honneur liturgique rendu en retour de la part de l'homme, institution

puissance de l'Aimé qui subjugue (qahr) émanent l'une et l'autre de la Lumière. Chaleur et mouvement sont causés par la Lumière. Aussi la chaleur est-elle présente, par essence dans tous les désirs, passions et colères, et tout cela s'achève et se réalise en un mouvement. Toutes les aspirations ardentes entrainent un mouvement, qu'il sagisse d'un mouvement sprituel ou d'un mouvement corporel. Le repos au contraire, explique le shaykh, est en lui-même négativité pure; sa cause est précisément l'absence de la cause. Il est apparenté aux Ténèbres, dont la réalité est en elle-même celle de la mort. Tout mouvement et toute chaleur sont une épiphanie de la Lumière, c'est-à-dire qu'ils ne sont pas en soi une cause efficiente de la Lumière-il nous faut rester sur le plan de la physique angélologique,_mais ils préparent le réceptacle à ce que soit produite en lui une lumière émanant de la Lumière archangélique; celle-ci diffuse de soi-même son être-lumière sur les réceptacles, sur les «temples corporels» (hayâkil), proportionnellement à leur degré de préparation et d'aptitude.

L'éminente dignité du feu tient au fait que son mouvement soit supérieur à tout autre. Sa puissance subjuguante est plus victorieuse que toute autre. Le feu sensible est, par sa luminescence, ce qui

quelques identités tout à fait intéressantes. Le terme lui-même supporte un concept théologique si riche que les contours n'en sont pas encore nettement saisissables. On l'a traduit par «Splendeur de gloire», «Majesté flamboyante», «feu victorial». Je renvoie à l'excellente dissertation mise par M. Pouré-Davoud en tête de sa traduction du «Zâmyâd yasht», dans le second volume de sa traduction persane des Yashts de l'Awesta[1].

Pour la connexion à laquelle nous nous limiterons ici, il est opportun d'avoir présente à l'esprit une conception sohrawardienne qui est comme l'idée cosmologique de ce khalifat divin. Le shaykh la développe longuement dans son livre *H*ikmat ol-Ishrâq[2]. Résumons. A bien scruter toute chose, on ne découvre comme cause lointaine ou prochaine, rien d'autre que la Lumière: en fin de compte, rien d'autre n'influe activement sur l'être que la Lumière pure, celle qui est la source primordiale de toute lumière, le fond d'où sourd toute l'existence. L'aspiration d'amour (ma*h*abbat) aussi bien que la

---

1. يشتها (جلد دوم)... تفسير و تاليف پور داود The Yashts Part II (Marker Avestan Series, vol. III) Bombay 1309 (1931), pp. 303-322.

2. Pour ce qui suit cf. *H*ikmat ol-Ishrâq, 2e partie livre III, lith. Teheran pp. 432-433.

II

LE XVARENAH

Nous voici à même maintenant d'esquisser le second *motif* qui meut et alimente la pensée sohrawardienne. Déjà, tout à l'heure, nous avons nommé le Xvarenah awestique, devenu «khorra» en persan. Suivons un moment ici cette pensée de plus près. Elle va nous révéler, avec ce qui est la Source de ces Sages Orientaux, des Ishrâqîyân, le type et l'Idée du Sage parfait comme khalife de Dieu sur cette terre, comme Imam sacrosaint, et finalement la raison même de cette dénomination de «khosrawanides» que Sohrawardî donne avec prédilection aux Sages Iraniens. Sur la notion même de «Xvarenah» dans les textes awestiques et pahlavis, nous ne pouvons nous étendre ici, ni instituer la comparaison detaillée avec les textes de Sohrawardî. Je crois que la filiation authentique de la pensée nous permettrait de constater

un philosophe iranien qui, environ trois siècles après la rédaction du Dênkart, a osé affirmer la synthèse, et pour qui l'angélophanie s'est accomplie dans l'idée platonicienne. En partant de lui, de ce monde qu'il rend présent, nous avons une réponse actuelle, c'est-à-dire en acte. En procédant à l'inverse, en essayant de le rejoindre à travers des précédents toujours contestés ou contestables, nous ne retrouverions jamais ce présent. Mais si nous ne pouvons déduire «ce qui» expliquerait sa présence, nous ne pouvons comprendre, avec elle, «ce que» cette présence nous explique. C'est tout ce que je voulais dire au début.

radicalment le problème platonicien de la «participation» à ce que nous appellerions un idéalisme philosophique radical: tous les prédicats de l'être conçus comme des aspects herméneutiques (i'tibârât) institués par la pensée pure. L'existence n'est elle-même qu'un prédicat séparable par la pensée pure, puisque d'ores et déjà l'essence (la quiddité, «mâhîyat ») *est*, en «étant *ce qu'elle est*». Bref, ce sont là quelques-unes des difficultés auxquelles Mollâ Sadrâ fut d'ailleurs attentif[1], et sur lesquelles je ne puis m'étendre maintenant. Je m'en excuse, mais il y faudrait un cours d'une année!

Je voudrais simplement dire ceci: c'est une question dès longtemps posée à la philologie awestique comme à l'histoire de la philosophie, nommément de la philosophie néoplatonicienne: quelle relation peut-on instituer entre l'angélologie mazdéenne et les Idées platoniciennes? Dans l'état actuel de nos documents, il semble bien que la question ne puisse recevoir de réponse décisive ni de la part de la philologie ni de la part de l'histoire. Mais en tout cas, dans la personne de Sohrawardî-comme plus tard dans celle de ses continuateurs-nous avons

---

1. Cf.son كتاب الشواهد الربوبيه Teheran 1289, pp. 107-129.

des Espèces (silsilat 'ar*dh*iya) dont chacun est à la fois «Omm ol-Nou'», la source ou Mére de son Espèce, et le seigneur de cette Espèce (rabb ol-Nou.). Les Amshaspands, Archanges suprêmes nommément désignés par Sohrawardî, deviennent-ils alors des seigneurs des Espèces? Ou bien s'identifient-ils avec les Anges qui régissent les Cieux ? Ou bien restent-ils en fait les Archanges suprêmes originels, hors de l'univers manifesté? Il y aurait tout un problème de correspondances à serrer de plus près, correspondances sur lesquelles les textes dont nous disposons ne décident pas en toute certitude; le problème se pose déjà chez les Néoplatoniciens grecs (je pense aux «Oracles chaldaïques» commentés par Proklos). Et puis cette interprétation des Idées platoniciennes? Il s'est trouvé, au VIIIe siècle de l'Hégire, un auteur malheureusement resté anonyme, pour expliquer en une savante dissertation dont les manuscrits sont peu nombreux, que ce n'était plus là du tout le problème posé par Platon[1]. Cette interpétation entraine enfin Sohrawardî (pour trancher

---

1. Il s'agit de la disseration initulée رسالة فى المثل العقلية الا فلاطونية و المعلقة الخيالية

Cf. prolegomenes p.L. n.79, et Paul Kraus, Plotin chez les Arabes (Bulletin de l'Institut d'Egypte 1941) p.279.

manichéenne. Parce que cette pensée est polymorphique, résonne à la fois aux différents degrés de l'être, on a discuté souvent si les entités archangéliques de l'Awesta étaient en premier lieu de simples attributs d'Ahoura Mazdâh, ou bien possédaient en elles-mêmes une réalité hypostatique. Concevoir ce problème comme un dilemne, c'est précisément ne pas saisir ce qu'offre en propre l'ontologie de l'être comme lumière, celle que Sohrawardî avec toutes les ressources de la dialectique philosophique réussit à fonder, à exprimer et à systématiser.

Il nous faut laisser ici de côté de nombreuses particularités essentielles à l'économie du système. Je sais aussi que ce système n'est pas sans offrir des difficultés, mais n'est-ce pas là précisément ce caractère d'inachèvement qui assure la vie aussi bien que les crises d'un système, et ce qui réjouit le coeur d'un philosophe? Sohrawardî ordonne, par exemple, le Monde archangélique en deux ordres: il y a les Archanges suprêmes formant une «hiérarchie longitudinale» (silsilat *t*ouliya) et n'exerçant aucune régence directe. C'est le Monde des Intelligences que les Sages Perses comprenaient comme le «Monde des Mères», des Sources de l'être. Ensuite il y a les Anges

des Idées. Nous voyons intervenir une multitude de relations personnelles ou personnalisantes au sein d'un Kosmos d'où se trouve bannie toute abstraction rationaliste.

Sohrawardî le fait soigneusement remarquer: bien que selon l'opinion des anciens Sages Perses, l'Ange de l'Espèce assume la providence de son Espèce, il n'en résulte nullement entre lui et l'Espèce, qu'il gouverne une union telle que celle de l'âme et du corps, formant un individu unique. Il n'est pas davantage l'universel logique contenu en puissance dans les choses, et que l'entendement peut abstraire pour former un concept. Non, sans doute les Sages appelaient-ils le seigneur de chaque Espèce du nom de cette Espèce; ils l'appelaient même l'Universel de cette Espèce, mais ce qu'il entendaient par là c'était sa Sollicitude universelle, pour tous les individus de l'Espèce. En soi et pour soi, cet Ange est bien une hypostase, une essence personnelle, une Lumière ayant conscience de soi. Et sa providence sur les êtres qui portent son nom consiste précisément en leur présence à sa Lumière, à l'Illumination, à l'Ishrâq qui les évoque à l'être. –Et voici du même coup porté et fixé à son apogée le processus d'«idéation» que développe la pensée mazdéene à l'égal de la pensée

(fî'arbâb al-anwâ'). C'est ainsi, dit-il, qu'ils honoraient d'une liturgie spéciale l'Ange qu'ils appelaient «Homâ Ized» (هوم ایزد), c'est – à-dire l'Ange du Haoma, cette plante qui joue un si grand rôle dans leurs institutions sacrées[1].

N'avons-nous donc pas ici une vision du monde qui ressuscite en elle tout l'univers céleste annoncé par l'ancien Iran? Et par une voie qui met en consonnance platonisme et zoroastrisme, cette vision dépasse du même coup la difficulté restée inhérente au platonisme historique: celle de la transcendance

---

1. Motârahât, ibid... Pour cette déduction angélologique on peut comparer M.N. Dhalla, History of Zoroastrianism, New-York 1938, pp. 204 ss., 357ss. Nous ne pouvions songer a suivre ici les correspondances dans le détail, tâche que nous réservons pour un travail d'ensemble. Pour apprécier la conversation des motifs, il faudrait mener une recherche parallèle à celle qui aboutit à la constitution d'un «Corpus» tel que le T.II des «Mages hellénisés» de Bidez et Cumont, Paris 1939, ou au recueil publié par L.H Gray (comme Appendix V in A.V.W. Jackson, Zoroaster, the prophet of ancient Iran, 5th ed. New-York, 1938) à la fin duquel les «Oracula Chaldaïca» se présentent comme un terme de comparaison capital avec tout ce qui dans le néoplatonisme de langue arabe ou persane, suit un schéma du monde analogue. Il subsiste dans l'une ou l'autre de ces langues maints traités (alchimiques, astrologiques ou autres) ayant circulé sous les noms de Zarathoushtra, Jâmâsp, Ostanès etc., aboutissement du travail de syncrétisme opéré pendant la période arsacide. Les manuscrits gisent dans les recoins inexplorés de précieuses bibliothèques d'Orient; la première, et non la moindre, des difficultés est là!

«horror vacui» ou bien une propriété active du feu. De même aussi, dit notre shaykh, les Sages Perses trouvaient étrange l'opinion de ceux pour qui les merveilleuses couleurs du plumage du paon résulteraient simplement d'une certaine complexion, d'un certain mélange dans la composition de ce plumage, sans qu'intervienne ni ne soit présente une intention déterminée, personnellement agissante. Non, dans un cas comme dans l'autre, se révèle l'économie intelligente, l'oeuvre de l'Ange, seigneur de l'Espèce. Dans le premier cas, c'est l'Ange gardien du cône de flamme, celui-là même que les Perses appelaient Ordîbehesht (Arta Vahishta awestique). Car l'espèce corporelle est comme une ombre, une projection, une «icône» (*s*anam) de son Ange, une théurgie opérée par lui dans le barzakh qui par soi-même est mort et nuit absolue. L'Eau est théurgie de cet Ange que les Perses appelaient Khordâd (Haurvatat); le monde des végétaux est la théurgie de Mordâd (Ameretat); le monde des métaux, celle de Shahrîvâr (Xshathra Vairya) tandis qu'Isfandarmoz (Spenta-Armaiti) est l'Ange de la Terre elle-même. Tous les Amshaspands sont ainsi nommément désignés çà et là. Les anciens Perses, poursuit Sohrawardî, étaient sourverainement experts et dévotieux en matière angélologique

d'être dans un être inférieur, ce qui est une absurdité. Maintenant, notre question posée, c'est toute l'oeuvre de Sohrawardî qui va s'imposer à nous par son sommet. Nous essaierons simplement d'y répondre pour le moment, par quelques paragraphes du «Livre des Entretiens» où Sohrawardî expose tout au long la doctrine des anciens Perses.

Face aux pures Lumières, il y a le «barzakh» (au sens propre «séparation», quelque chose qui barre, un écran), c'est-à-dire en général tous ce qui est corps et que l'on peut montrer au moyen d'indications sensibles. Le «barzakh» est ténèbre pure; il pourrait exister comme tel, même si la lumière s'en retirait. Il ne signifie donc pas une lumière en puissance, une virtualité au sens aristotélicien: il est à l'égard de la Lumière négativité pure (la négativité «ahrimanienne» telle que la comprend Sohrawardî.) Il serait donc aberrant de vouloir édifier sur cette négativité l'expication causale d'un fait positif quelconque. Deux exemples entre autres[1]: si l'huile de la lampe monte vers la flamme, on n'explique rien en définitve en énonçant quelque loi physique,-que l'on invoque l'

1. Cf. Métaphysique des Mo*t*âra*h*ât, §§ 190-191 de notre édition pp. 459 ss., et *H*ikmat ol-Ishrâq, Lith. Teheran, p. 372.

de la connaissance (dépassement enseigné par Aristote lui-même) cela aboutit donc, chez le Shaykh ol-Ishrâq, à toute autre chose qu'à une simple reprise de la doctrine platonicienne des Idées. Celles-ci, les «Mothol Iflatounîya», sont toujours nommées, certes, par Sohrawardî aux moments décisifs. Mais alors que pour les historiens modernes de la philosophie, le mode d'être de ces Idées à posé un problème dont la solution est restée en suspens, comment Sohrawardî les comprend-il? Il les comprend dans le sens que postule et qu'annonce sa phénoménologie de l'être, et qui, avant toute physique possible, place une angélologie. Je sais bien que les termes «ange» et «archange» ne sont pas complètement satisfaisant. En français du moins, ce sont encore les meilleurs pour suggérer l'éclat et la majesté de ces Lumières dont le statut ontologique est évidemment, dans l'Awesta comme dans le Manichéisme, originellement supérieur à celui des Anges de la Bible ou du Qorân. D'autre part, on ne peut simplement traduire la notion iranienne de «Rabb ol-Nou‹» par «Archétype». Sohrawardî proteste que celui qu'il appelle «Ange de l'espèce», celui dont l'espèce est la «théurgie», ne peut avoir le statut d'un Archétype; car il existerait alors en vue et à cause de ce qui le typifie, il aurait sa raison

Car cette Lumière qui effuse de la Lumière des Lumières, c'est elle, proclame Sohrawardî-dans *H*ikmat ol-Ishrâq comme dans le Livre des «Tablettes» , que les anciens Perses appelaient «Khorra» (le Xvar*e*nah awestique). Or, cette Puissance de feu est celle qui cohère l'être de chaque être, qui ordonne par couples la totalité des êtres de tous les univers en leur conférant les uns sur les autres une préséance semblable à celle de l'Aimé sur l'Amant,-préséance qui fait ainsi se répéter la relation d'amour initiale entre la Lumière des Lumières et le Premier Archage dans la dualitude essentielle à tous les êtres, présents au «Matin» les uns des autres comme chaque être est présent à l'Ange ou Seigneur de son espèce, au «Rabb ol-Nou‹». Le «tasallo*t* ishraqî», la Domination épiphanique, matutinale, apparaît ainsi comme la conception sohrawardienne, du Xvar*e*nah awestique. Par cette épiphanie, toute la hiérarchie des «Anwâr qâhira» ou Lumières Archangéliques-lesquelles semblent bien devoir à cette conception leur nom absolument propre- de degré en degré, illumine de Présence chaque degré inférieur[1].

Dépasser la doctrine péripatéticienne de l'être et

1. Cf. les références in Prolég. p. XXXV.

ol-Anwâr) dont l'esseulement «amatériel» transcende et dépasse tout esseulement (tajarrod) concevable: son emprise donc et sa domination absolument subjuguante (tassalo*t* wa qahr) évoquent à l'être toute existence, c'est-à-dire lui rendent présente, d'une présence absolue, toute existence. De cette Lumière des Lumières émane une Première Lumière, la Première des «Anwâr qâhira». Essayons de traduire cette notion si caractéristique de la pensée du Shaykh ol-Ishrâq par «Lumières victoriales», «Lumières Archangéliques». Cette Première Lumière emanée est en effet le Premier Archange, celui que Sohrawardî nomme de son nom mazdéen «Bahman», c'est-à-dire Vohou Manah, le premier des Amshaspands (Amahraspands) de la théologie zoroastrienne. De l'illumination et du réfléchissement qui composent la relation entre la Lumière des Lumières et le Premier Archange, s'engendre une nouvelle Lumière: le second Archange. Et cette relation originelle est la source et le type de toutes les autres, elle est la source des irradiations successives, des Orients échelonnés de l'être. Illumination et réfléchissement, puissance subjuguante et aspiration d'amour, «qahr wa ma*h*abbat», cette relation originelle est à l'aurore de l'être celle de l'Aimé originel et de l'Amant originel.

connaissante sur son objet une «illumination présentielle» (ishrâq hodhourî). Ici encore, nous voyons toute la difficulté de traduire à la fois tout ce que le terme sous-entend de direct et d'absolument initial. La Présence consiste en ce que l'âme, pour ainsi dire, «se lève» sur l'objet présent, ou plutôt c'est elle qui le rend présent: son Epiphanie est la Présence épiphanique ou «orientale» (hodhour ishraqî).

Le processus de cet «Ishrâq» définit en même temps la genèse de l'être et du monde. Car cette puissanse de rendre présent (isti*h*d*h*âr) est proportionnée au «tajarrod», c'est-à-dire à l'état d'esseulement de l'Essence connaissante à l'égard de la Matière, car à son tour c'est à cet esseulement qu'est proportionnée la Domination qui subjugue la Matière elle-même sous la Lumière. Par contre, l'âme comme Lumière révélante, peut décliner jusqu'à n'être plus que l'état d'ombre indécise d'un crépuscule vespéral, l'abîme de ce que Sohrawardî appelle «l'Exil occidental» (al-ghorbat al-gharbîya). Des lors, voyons comment s'ordonne la hiérarchie des illuminations, des «ishrâqât»: la succession des «matins de l'être».

Au préinitial Matin et au sommet de la hiérarchie de l'être, la Lumière des Lumières (Nour

«Eveille-toi à toi-même», telle est la première parole du Sage Aristote répondant à la question de Sohrawardî. Son initiation progressive aboutit à éveiller l'âme à une Connaissance qui n'est pas le produit d'une abstraction, ni une re-présentation de l'objet, c'est-à-dire qui n'est pas astreinte à l'intermédiaire d'une forme, d'une «species» (sourat). Non, ce Connaître est identique à l'âme elle-même, à la Subjectivité personelle, existentielle (anâ'îyat), car celle-ci est par essence vie, lumière, épiphanie, conscience de soi (hayât, nour, zohour, sho'our bidhâtihi). Toutes ces désignations peuvent à titre égal nommer les pures Essences séparées, qu'elles le soient absolument comme les Intelligences angéliques, ou qu'elles aient charge de gouverner un corps comme les Ames des Cieux ou les âmes des hommes. Cette connaissance n'a pas pour objet un universel logique. Par opposition à la connaissance de l`universel abstrait dénommée «'ilm sourî» connaissance représentative-Sohrawardî dénommée la première «'ilm *h*od*h*ourî, itti*s*âlî, shohoudî,» c'est-à-dire connaissance présentielle, unitive, intuitive d'une essence en sa singularité ontologique absolument vraie. Lorsque tout voile est levé, et parce que l'être de l'âme est un être-lumière, il émane de l'âme

lumière resplendissante. En même temps se précisait peu à peu une silhouette humaine. Je l'observai, et voici que je reconnus l'imâm de la Sagesse, Primus Magister Aristote, sous une forme qui m'émerveilla de sa beauté». -Commence alors un long dialogue. Pour bien marquer qu'Aristote, auteur présumé de cette fameuse Théologie qui n'est qu'un extrait des Ennéades de Plotin, n'est pas responsable du rationalisme des Péripatéticiens tardifs, Sohrawardî se donne la malicieux plaisir de le faire parler en vrai platonicien mystique, à tel point que, pour finir, le shaykh demandant à Aristote si les philosophes de l'Islam (c'est-a-dire Fârâbî et Ibn Sînâ) ont été près d'égaler Platon, Aristote répond avec dédain: «Pas d'un degré sur mille». Sohrawardî se retourne alors vers les deux grands mystiques que nous avons rencontrés tout à l'heure-Abou Yazîd Bis*t*âmî et Sahl ibn ' Abdallah Tostarî-et Aristote de déclarer:«Oui, ce sont eux les philosophes au sens vrai!»[1]

L'entretien est éminemment instructif pour toute la doctrine sohrawardienne; il l'éclaire d'un jour décisif. Il contient en un dialogue serré une série de questions techniques que je ne puis analyser ici.

---

1. Ibid. p. 74,I. 1-5

identique à l'ipséité, au ذات de l'intelligence et qui fait «se lever» toute connaissance, suscite tous les cognoscibles. Il est difficile de trouver un équivalent dans nos langues modernes. Peut-être bien l'expression en usage dans l'hermétisme latin-et pour cause- serait-elle ici la plus fidèle: *Cognitio matutina.*

Eh bien! comment maintenant décrire en propre cette «connaissance au Matin», cette gnose matutinale, dont on peut dire que dans la doctrine sohrawardienne, elle contient tout le mystère de l'être, et à laquelle est toujours sous-jacente intentionellement, la double signification, sensible et intelligible? Pressé de répondre à cette question dont les conditions dépassent les lois de l'entendement discursif, Sohrawardî l'introduit dans la parenthèse d'un rêve[1]. «Je me trouvai quelque temps extrêmement absorbé, plongé dans mes réflexions et le travail de ma pensée: le problème de la Connaissance m'accablait de sa difficulté. Rien de ce que les livres mentionnent ne se résolvait pour moi. Or, une certaine nuit, il m'arriva d'être ravi un instant en une sorte de rêve. Voici que je fus enveloppé d'une grande allégresse, d'une fulguration étincelante, d'une

1. Cf. § 55 de la Métaphysique des Tawîhât, pp. 70-74.

sens propre, la «Source orientale».

3.Dès lors aussi, les deux significations ne s'excluent nullement. Loin de là, les commentateurs le soulignent, elles vont de l'une à l'autre et retournent l'une à l'autre, puisqu'aussi bien la Sagesse des Orientaux était précisément une Sagesse exigeant la vision intérieure, l'expérience mystique, la Présence à l'Apparition matutinale des Lumières intelligibles et à l'effusion de leurs aurores sur les âmes en état d'esseulement de leur corps. Et les Orientaux, détenteurs de cette Sagesse ishrâqî, c'était, on nous le répète, les Sages Iraniens, ainsi que les anciens Grecs à l'exclusion d'Aristote et de son Ecole.

Dans les termes d'Orient et Oriental (Ishrâq et Ishrâqî), nous voyons ainsi culminer une triple vision: a) le lever ou *matin* de l'astre; b) l'*illumination* irradiant du point de son lever; c) l'astre lui-même se levant. *On peut dire qu'il s'agit d'une Connaissance qui est Orientale*, parce qu'elle est elle-même l'Orient de la Connaissance, et cela comme étant à la fois: a) le moment où la connaissance se lève; b) la direction d'où elle se lève au pur espace intelligible; c) et antérieurement à tout, par droit de primauté ontologique, comme étant un Connaître qui est

et la correspondance du Sujet connaissant. A ce titre, le relatif «ishrâqî» désigne en propre cette Sagesse. De même donc que le monde sensible, le terme désigne la splendeur du matin, l'instant où le rougeoiment de l'aurore levante s'épanouit dans le premier éclat de l'astre, de même désigne au Ciel intelligible de l'âme, l'instant épiphanique de la Connaissance.

2.On peut aussi bien comprendre la Sagesse des Oreintaux (*H*ikmat ol-Mashâriqa), mais ici comme au moment précédent, la résonnance, par une transposition anagogique, se fait entendre aux differents degrés de l'échelle de l'être. C'est un «ta'wîl», si l'on veut, mais allant en sens inverse de la marche commune (c'est-à-dire que la marche commune procède de ce qu'elle appelle la «vérité littérale» vers ce qu'elle prend pour une «métaphore», tandis qu'ici c'est cette soi-disant vérité littérale qui descend au rang d'une métaphore. Nous allons alors de cette figure ou «majâz» vers la vérité ou «haqîqâ»). En effet ici les Orientaux ne sont pas seulement des gens qui géographiquement sont situés à l'Est dans l'espace terrestre; ce sont des gens dont la Sagesse s'origine à l'Ishrâq, à l'Orient des pures Lumières, et c'est cela qui leur confère l'investiture faisant d'eux à la fois des Mashariqa et des Ishraqiyan. C'est cela, au

Dans son commentaire, Qotbeddîn Shîrâzî, transcrivant presque littéralement le commentaire de Shahrazourî et condensant les affirmations éparses dans l'ensemble du livre, explique en quelques lignes très denses ce qu'il faut entendre par «*H*ikmat ol-Ishrâq»[1]. Il en résulte un triple enseignement. Le voici.

En parlant de Sagesse de l'«Ishrâq», on peut entendre:

1.La Sagesse dont l'Ishrâq est le fondement (nous disons «Sagesse» car ni le terme de «philosophie» ni celui de «théologie» ne sont satisfaisant ici; ce serait plutôt l'occasion de redonner sa signification primitive et étymologique au terme de «théosophie»). Ici «Ishrâq» (infinitif IVe forme de la √ sh-r-q), signifie la source de cette sagesse, comme étant à la fois l'illumination et la révélation de l'être (zohour), et la mise à découvert et sans voile (kashf), l'intuition mystique qui l'amène à transparaître, de même que l'astre levant révèle la présence des choses. L'astre qui se lève au ciel physique est ainsi la figure et la correspondance sensible de l'instant où lève la Connaissance, de même qu'il est également la figure

---

1. Lith. Teheran, p. 12. Pour tout ce qui suit, cf. nos Prolégomènes chap.II § I, pp. XXXVI:«La connaissance orientale».

physique du «Livre des Entretiens», Sohrawardî déclarait encore: «Nous avons confié la gnose de l'essentielle-réalité à notre livre intitulé Hikmat ol-Ishrâq. Nous y avons ressuscité la Sagesse antique, celle que ne cessèrent jamais de prendre comme pivôt les Imams de l'Inde, de la Perse, de Babylone, de l'Egypte et des anciens grecs jusqu'à Platon, cette Sagesse dont ils mirent au jour leur propre sagesse et qui est, elle, le Levain préeternel»[1].

Ce qu'il y a ainsi de bien certain pour lui, c'est qu'à l'Occident géographique, il y eut aussi des Sages qui transmirent de leur côté le Levain des Sages Orientaux (mashriqîyoun). Cette connexion des termes «ishrâq» et «mashriq» doit maintenant être approfondie. Elle marque le décisif point de départ de la doctrine.

Dans le prologue de *H*ikmat ol-Ishrâq, Sohrawardî explique comment il écrivit ce livre à la demande expresse de ceux qu'il appelle ses «frères».

(le «Premier» étant Aristote), à son tour Sohrawardî fut bien le rénovateur de doctrines préexistantes, le fondateur d'une synthèse nouvelle, non l'innovateur de doctrines dont il devait précisément la «source» à l'ancien Iran. C'est déjà la presque appeler sur lui le titre de «Troisième maître» que la tradition devait conférer ensuite à Mîr Dâmâd.

1. Voir le texte dans nos Prolégomènes p. XII.

croirais plus simplement que s'exprimant en langue arabe, il s'agissait pour l'auteur d'une mesure de prudence: éviter toute connivence publiquement avouée. Seul comprendrait celui qui était capable et digne de comprendre. Mise à couvert, son oeuvre put durer et se transmettre, et c'est ainsi que nous voyons Mollâ Sadrâ le saluer comme le «Shaykh des continuateurs des Orientaux (Mashriqîyoun), le Résurrecteur des vestiges des anciens Sages Perses(Hokamâ'ol-Fors), sur les articles de la Lumière et des Ténèbres»[1]. A la fin du livre VI de la

---

1. K. al-Asfâr al-arba'a, Teheran 1282, p. 583, I.25. On peut dire que Mollâ Sadrâ se fait ici l'écho de tout le cercle intellectuel d'Isfahan qui gravitait autour de Mîr Dâmâd et de ses élèves. Je dois à l'amicale obligeance de M. Said Naficy, d'avoir eu ici l'attention encore attirée sur un ouvrage très significatif, bien qu'il ne semble pas avoir connu une très large diffusion. Il s'agit d'une sorte d'anthologie des philosophes et des poètes intitulée «Sollam ol-samawat», composée a Isfahan par Abou'l-Qâsim Kâzerounî en 1014 h. L'auteur fut lui-même peut-être un élève de Mîr Dâmâd. La partie de l'ouvrage qu'il consacre aux philosophes s'arrête à Jalâleddîn Dawwânî. Au paragraphe consacré à Sohrawardî, d'après la copie établie sur un ms. daté de 1060 H. et pour communication de laquelle je remercie cordialement M. Naficy, on lit ces lignes:

«شیخ شهاب الدین ... چنانکه فارابی تجدید حکمت مشائین نمود واورا باین اعتبار معلم ثانی می گویند وی تجدید و احیای حکمت اشراقیان نمود و آنرا در کتب ورسائل درج کرده...»

Le parallélisme établi avec Farabi est intéressant. Si celui-ci fut le rénovateur de la philosophie des Péripatéticiens et mérita le titre de «Deuxième maître»

Si nous nous reportons à ce livre, nous y voyons associés en effet les Roi-Sages Farîdoun et Kay-Khosraw avec Zarathoushtra et ses proches, Jâmasp et Frashaoshtra,-et toujours Sohrawardî prend soin de les distinguer de ceux que l'on appelle en arabe «Majous». On serait tenté de penser que Sohrawardî se trouve par avance d'accord avec les résultats de recherches scientifiques récentes, tendant à établir une nette distinction entre Mages iraniens purs et Mages issus du syncrétisme irano-babylonien. Cependant, s'il en était ainsi, notre shaykh ne concevrait pas dans sa synthèse la présence des Sages de Babylone, de l'Inde et de l'Egypte, conformément à un schéma déjà reçu par les Néoplatoniciens grecs tardifs (Damaskios et ses collègues, eux-mêmes réfugiès en Iran à la cour sâsânîde). A moins de concevoir la nette volonté de quelque chose comme un néo-zoroastrisme, capable vraiment de dépasser le stade historique où se trouvait alors l'Eglise mazdéenne encore existante en Iran? Je

---

Bibl. du Parlement (Teheran 1318-1321) que l'on doit a M. Ibn-é Yousof Shîrâzî, la R. Kalimat al-Tasawaof fut l'objet d'un commentaire (le seul dont on ait entendu parler) de la part d'un poète et philosophe d'Isfahan au début du XIIe s. H. : Mohammad 'Ali Isfahânî, connu sous le nom de plume de « *Hazîn*». Malheureusemment aucun manuscrit ne nous en à été signalé jusqu'ici. Cf. le Fihrist, T. III p. 261).

bien avoir prévu la transmission de son oeuvre sous une discipline de l'arcane rappelant celle de la gnose ismaélienne. Dès lors, c'est bien cette signification éminente qu'il nous faut entendre dans les déclarations où Sohrawardî proclame avec intrépidité son dessein. Elles sont éparses dans l'ensemble de son oeuvre. Par exemple, dans le traité intitulé «Kalimat ol-Tasawwof» non encore publié: «Il y eut chez les anciens Perses, dit-il, une communauté d'hommes qui guidaient vers le Vrai et qui étaient guidés par Lui dans la Voie droite, Sages éminents non assimilables à ceux que l'on appelle «Majous». C'est leur haute, leur lumineuse Sagesse, celle dont témoigne aussi l'expérience mystique de Platon et de ses prédécesseurs, que nous avons ressuscitée dans notre livre intitulé *H*ikmat ol-Ishrâq, et je n'ai eu aucun prédécesseur pour un projet semblable[1].»

---

١. «و كان فی الفرس امه یهدون بالحق و به کانوا یعدلون حکماء فضلاء غیر مشبهه المجوس، قد احییٰنا حکمتهم النوریه الشریفه التی یشهد بها ذوق افلاطون و من قبله فی الکتاب المسمی بحکمه الاشراق، و ما سبقت الی مثله!»

(Ms. Istanbul, Ragip 1480, fol. 207b .) M. Qazwînî a amicalement attiré notre attention sur la similitude que présentent les premiers mots de ce texte avec le verset qor'ânique 7:159. Dans ce verset, il est question d'une communauté choisie d'entre le peuple de Moïse. Sohrawardî transpose cette élection au peuple perse. L'intention est éloquente. D'après le T. III du Catalogue de la

Sîmôrgh[1] pour comprendre que c'est dans ce groupe que Sohrawardî se place, lui et les siens. Qu'il eût la force de concevoir sa propre Ecole-quelque chose comme l'Ordre des Ishrâqîyan-comme appelée à éclore de cette synthèse grandiose;-que la Sakîna se présentât aussi à lui comme une forme de Manifestation du Xvarenah awestique, ce sont certes là deux traits puissants d'une pensée vraiment instauratrice.

Aussi bien, cette succession de Sage en Sage, propre sans doute à dérouter les habitudes des paisibles auteurs de manuels d'histoire, ne porte pas les caractères d'une succession insérable dans la chronologie positive, sanctionnée par investiture matérielle. Non, c'est essentiellement une ascendance qu'un penseur se donne spontanément et de plein droit avec une famille d'esprits, parce qu'il a conscience de la perpétuer dans le monde. Election spirituelle, privilège d'investiture théosophale, faudrait-il dire, mais ayant à son tour le pouvoir de créer une succession régulière. Sohrawardî semble

---

1. 1er partie, chap. III. texte persan édité par Spies et Khatak in Three Treatises... Cf. notre traduction française dans le cahier de novembre 1939 de la revue «Hermès», Bruxelles-Paris, pp. 7-50.

figure Hermès le père des Sages. Ensuite, assumant son héritage du côté occidental: Empédocle, les Pythagoriciens, Platon et les Platoniciens. Puis, dans le monde de l'Islam, reçoivent ce Levain Pythagorcien et platonicien: Akhî Ikhmîm, c'est-à-dire Dhou'l-Noun Mi*s*rî, le célèbre mystique occupé également de spéculations alchimiques; enfin Abou Sahl Tostarî, qui est à l'origine de l'école des Salîmîya.-Maintenant, du coté oriental, le Levain de la Sagesse fermente chez les anciens Iraniens (appelés tantôt Khosrawaniyoun, tantôt Pahlawîyoun): le Roi originel Gayomarth, les Roi-prêtres Farîdoun, Kay-Khosraw. Là encore, dans le monde de l'Islam, l'héritage de leur Sagesse se transmet par l'intermédiaire d'Abou Yazîd Bas*t*âmî, Man*s*our *H*allaj et Kharraqânî. Puis, ce même Levain issu de la Sagesse iranienne, fusionnant avec le Levain issu des Pythagoriciens à travers Dhou'l-Noun Mi*s*rî et Sahl Tostarî, produit le groupe de Sages parlant par la Sakîna. La «Sakîna»! mot arabe difficile à traduire: le don qui dans le lexique mystique désigne la mise en présence dirécte, au seuil de l'Etre transcendant[1]. Il n'est besoin que de lire l'Epître de la modulation du

1. Cf. L. Massignon, La Passion d'al-*H*allâj, Paris 1922, pp. 567,742

celui que sa vocation consacre comme l'héritier spirituel légitime des Sages de l'ancien Iran. En d'autres termes, que l'on s'adresse donc à Sohrawardî en personne.

La connexion est ici visiblement nouée entre «*a*sl mashriqî» et «*H*ikmat ol-Ishrâq». Mettre en lumière le jeu subtil qui assure cette connexion, c'est nous mettre au coeur du système sohrawardien.

Tout d'abord, cette «source orientale», par qui est-elle représentée? Par quelles dérivations, Sohrawardî estime-t-il qu'elle est arrivée jusqu'à lui? Dans l'un des derniers paragraphes du «Livre des Entretiens»[1], livre que l'auteur présente comme une propédeutique à son oeuvre essentielle, il esquisse en un raccourci audacieux une histoire de la transmission du Levain de la Sagesse éternelle (خمیره) par la voie d'une double dynastie idéale de Sages qu'il désigne comme les gardiens du Logos à l'Orient et à l'Occident. Bien loin de trouver une opposition entre Grecs et Orienteux, nous allons nous apercevoir qu'ils forment deux branches d'une même dynastie, respectivement perpétuées par les Sages Grecs et par les Sages iraniens. A l'origine, nous le savons déjà,

1. § 223 de la Métaphysique, pp. 502-503 de notre édition.

Dans ce «Livre des Entretiens», précise-t-il, nous n'aurons d'autre but pour le moment que de parfaire les voies ouvertes par les Péripatéciens, d'amplifier et de corriger: il s'agira de la philosophie commune à tous les dialecticiens, bien que l'on doive y trouver çà et là quelques développements plus subtils et ésotériques. Mais la grande affaire, elle, est présentée en figures (مرموز) dans notre livre intitulé «*H*ikmat ol-Ishrâq», là où se trouvent contenus les hauts et ésotérique principes.

L'affirmation ne saurait être plus nette. Pour Sohrawardî, Ibn Sînâ a sans doute voulu esquisser une «philosophie orientale», mais il n'en possédait ni n'en atteignit la source (a*s*l mashriqî). Ses «Cahiers» signifient donc une entreprise infondée et, en tout cas, manquée. La «source orientale» est celle qui fut instituée par les Sages de l'ancien Iran, les Khosrawanides. Le Shaykh de l'Ishrâq tire alors cette conséquence: si l'ont veut être initié à cette «philosophie orientale» après le travail dialectique nécessaire pour débarrasser la théologie-théosophique des discussions qui l'encombrent et qui sont l'oeuvre des Péripatéticiens tardifs et des Motakallimîn, que l'on s'adresse donc à celui qui en possède la source, et qui est vrai continuateur de ceux qui l'ont instaurée,

début de la Logique du «Livre des Entretiens»[1]. A propos de l'indéfinissabilité des essences simples, il se réfère à ces «Cahiers» dont, dit-il, Ibn Sînâ rapportait l'origine aux «Orientaux»Cahiers inachevés, pursuit-il, existant aujourd'hui à l'état fragmentaire. Et bien qu'Ibn Sînâ ait revendiqué pour eux une origine orientale (نسبها الى المشرقيين) , leur contenu est cependant identique aux articles professés par les Péripatéticiens et ne diffère pas de la philosophie commune. Sans doute Ibn Sînâ a-t-il modifié les expressions ou travaillé à sa manière personnelle sur les dérivations des sources, sans qu'il en résultât néanmoins par rapport à ses autres livres une différence avec laquelle il vaille la peine de compter. Ce n'est pas ainsi que se trouve justifié l'appel à cette origine ou «sources orientale» (اصل مشرقی) instituée à l'époque des «Khosrawanides». (Pourquoi cette prédilection de Sohrawardî le portant à désigner de ce nom les Sages de l'acien Iran, nous le verrons plus loin). Or c'est là, poursuit encore, la grande affaire», la question majeure, c'est-à-dire la sagesse des Initiés.

---

1. Nous ne faisons qu'indiquer très sommairement ici l'argumentation exposée dans nos Prolégomènes, chap. II § 2 « L'instauration d'une philosophie orientale». Voir le texte capital du «Livre des Entretiens» p. 195 de notre édition, en note.

tous les rêves soi-disant fantastiques des Néoplatoniciens Jamblique et Proklos. Ibn Sînâ était, lui, le vrai auteur de la «philosophie orientale».

Comme l'on s'en aperçoit, ces affirmations procédaient en premier lieu de préjugements philosophiques tout à fait discutables et peu propres à laisser s'instauter authentiquement le problème. Certes Nallino obtenait l'heureux résultat d'identifier dans une «Logique des Orienteux» publiée au Caire, ce qui eut été la première partie de l'oeuvre inachevée d'Ibn Sînâ[1]. Mais, faute de poursuivre jusqu'au bout d'une référence donnée par Mollâ Sâdrâ dans ses gloses sur *H*ikmat ol-Ishrâq, il omettait de poser une question pourtant primordiale. Est-ce que par hasard Sohrawardî n'aurait pas connu l'oeuvre d'Ibn Sînâ? Dans ce cas quel jugement portait-il sur elle? Estimait-il qu'il n'en était que l'héritier? Ou bien au contraire avait-il conscience que le véritable instaurateur de la «philosophie orientale», c'était lui-même? Mais dans ce cas, comment la définissait-il?

Nous avons précisément sur ce point son témoignage explicite, infiniment plus important que tout autre. Il le donne dans un chapitre appartenant au

---

1. Mantiq ol-Mashriqîyîn, le Caire 1328 (1910).

(*H*ikmat mashrîqya). On s'est demandé si sur ce point, il y avait une filiation de Sohrawardî à Ibn Sînâ. Les orientalistes se sont trouvés égarés tout d'abord par une mauvaise vocalisation qui leur faisait lire ici «moshriqîya» (adjectif marquant la relation à Ce qui illumine, à la source de l'illumination). Or jamais ce terme n'eût pu désigner une école de philosophes. Là-dessus un célébre orientaliste italien, Nallino, écrivit un long mémoire en 1925, que tout le monde, semble-t-il, s'est borné à reproduire depuis lors[1].

De ce mémoire il résultait, à bon droit, que la seule lecture de mashriqîya («orientale») était admissible. Mais les déductions de l'auteur allaient plus loin. Le terme, selon lui, caractérisait le dessein d'une «philosophie orientale» propre à Ibn Sînâ; cette oeuvre est restée inachevée, mais elle n'aurait rien contenu d'ésotérique ni mystique. Simplement, elle aurait retenu le contraste, sur certains points du Kalâm, entre Grecs et Orientaux. Il fallait par contre, nous disait-on, laisser le propos ishrâqî, ce propos n'ayant rien de commun avec le précédent, à Sohrawardî et à sa philosophie, laquelle recueillait

---

1. Filosofia «orientale» od «illuminativa» d'Avicenna? in Rivista degli studii orientali 1925, pp. 433-467.

vingt dernières années et grâce à l'attention prêtés aux récits d'Eudoxe de Knide, quel intérêt, quel engoûment même, régnait au sein de l'Académie de Platon, pour Zarathoushtra. Nous possédons même, grâce à un papyrus retrouvé à Herculanum, la liste des élèves de l'Académie platonicienne, et nous savons ainsi que dans les dernières années de Platon l'Academie comptait parmi ses membres un Kaldéen, c'est-à-dire un sujet achéménide de la Mésopotamie. Ce dernier pourrait bien être à l'origine de la notice d'Eudoxe de Knide et des édifiants parallèles institués là-même entre Zarathoushtra et Platon[1].

Quoi qu'il en soit, l'originalité du propos de Sohrawardî ne peut être déduite simplement de ces précédents ni de ces références. Pour en faire apparaître le caractère absolument propre, une dernière équivoque reste à trancher. Sohrawardî emploie alternativement les termes «*H*ikmat ol-Ishrâq» , «*H*ikmât ol-Mashâriqa», «*H*ikmat mashrîqiya». Or, tout historien de la philosophie en Iran s'est trouvé attiré à un moment ou l'autre, par le probleme que constitue dans l'oeuvre d'Ibn Sînâ le dessein resté inachevé précisément d'une «philosophie orientale»

1. Cf. W. Jaeger, Aristoteles, Berlin 1923, pp. 133 ss.

Zarathoushtra était également identifié avec le Sauveur à venir, le Saoshyant émanant non seulement de sa race, mais le réincarnant comme Homme primordial et devant être le rénovateur du monde. Sans approfondir ici, je crois que cette rencontre n'est pas un hasard. Enfin pour nous en tenir à des manuels classiques, Jorjânî énonce dans son «Livre des Définitions»: «Les Philosophes péripatéciens sont ceux dont le maître est Aristote. Les Philosophes Ishrâqîyoun sont ceux dont le maître est Platon»[1]. Sohrawardî dans le prologue de *H*ikmat ol-Ishrâq avait parlé lui aussi de l'«Imam de la Sagesse, notre maître Platon»[2].

Hermès, Zarathoushtra, Platon: voilà bien en effet les grandes figures mystiques, les Prophètes de la Sagesse divine au message desquels Sohrawardî ne cesse de se confier et d'en appeler. Ce n'est pas tellement étrange. Si l'histoire rationaliste de la philosophie a, par principe, négligé ces connexions, nous savons par contre, grâce aux rechérches des

---

1. Ibid. p. XXV et Kitâb ol-ta‹rîfât, ed. du Caire 1306, s. v.

2. Lith, Teheran 1315, p. 16. l'édition critique du texte de «Hikmat ol-Ishrâq», avec quelques extraits des commentateurs Qotbeddîn Shîrâzî et Shahazourî, figurera dans le second volume de notre édition des «Opera metaphysica». Elle sera complétée par l'édition des gloses (ta‹lîqât) de Mollâ Sadrâ Shîrâzî.

ascendance hermétique, Sohréwardî l'affirmera lui aussi à chaque occasion.

Je signalerai encore un texte de 'Abd al-Razzâq Kâshânî, dans son commentaire des Fosous d'Ibn 'Arabî, livre où l'existence de chaque prophète est expliquée dans son sens ésotérique, c'est-à-dire non pas comme s'insérant chronologiquement dans une période historique, mais comme figurant un degré dans la hiérarchie de l'être et de la sagesse. Là précisément, le commentateur donne comme Prophète aux Ishrâqîyân, Seth(شیث), le fils d'Adam, identifié traditionnellement avec Agathodémon (dont le nom accompagne toujours celui d'Hermès chez Sohrawardî)[1]. Mais je signale particulièrement ce texte perdu parmi des pages trés denses, à cause d'un trés curieux et significatif rapprochement. Nous connaissons dans les premiers siécles de l'ère chrétienne une secte de gnostique qui précisément du nom de Seth se dénommaient eux-mêmes «Séthiens». Or, ils identifiaient Seth (le prophète des Ishrâqîyan) à la fois avec Zarathoushtra et avec Christ, parce que

1. Ed. du Caire 1321, pp. 43-44. Pour les contextes évoqués ici, voir nos Prolégomènes, p. XLIX, et Bousset, art. Gnostiker § 6 in Realenc. Pauly-Wissowa.

4. Enfin un recueil tout à fait à part: les «Wâridât » et les «Taqdîsât», sorte de Psautier ou Livre d'heures, contenant une liturgie quotidienne en l'honneur des Anges régents du kosmos. Pour le moment les manuscrits signalés en sont très rares; je ne connais pour ma part que ceux d'Istanbul.

Voilà donc le tableau de l'oeuvre dans son ensemble. Avant d'entendre les déclarations de son auteur, demandons-nous si en dehors de lui et de son école, nous trouvons d'autres témoignages concernant l'origine, l'inspiration ou l'existence même de philosophes «Ishrâqîyân». Chez un curieux personnage, ibn Wa*h*shîya, l'auteur de la célèbre «Agriculture Nabatéenne» que l'on peut caractériser comme une sorte de romancier génial de l'histoire culturelle, on trouve dans une dissertation dont le propos est de décrire les classes des prêtres égyptiens, la mention suivante: La troisième classe de ces prêtres était appelée Ishrâqîyoun, ou les enfants de la soeur d'Hermès, celui qui est connu en grec sous le nom d'Hermès Trismégiste. Leurs paraboles et allégories, est-il dit, sont parvenues jusqu'à nous[1]. Cette

1. Ibn Wa*h*shîya, Ancient alphabet and hieroglyphic characters... ed. v. Hammer, London 1806, p. 100 du texte arabe.

providente d'Archanges célestes. Il est donc d'une méthode plus sûre et plus féconde de classer cette oeuvre d'après ses caractères intrinsèques, en groupant entre eux les livres et les traités qui se correspondent. Nous voyons ainsi se détacher quatre groupes:

1.Un groupe de quatre traités que nous pouvons appeler celui des «grands traités dogmatiques», écrits en arabe. Ils forment une tétralogie systématique; les trois premiers sont destinés à servir de préparation à l'étude du quatrième, celui que Sohrawardî considère comme son oeuvre capital: *H*ikmat ol-Ishrâq.

2. Un second groupe comprend une série d'oeuvres dogmatiques mineures, écrites les unes en arabe, les autres en persan (par exemple, le Partaw Nâmeh) ou bien retraduites par l'auteur lui-même de l'arabe en persan (c'est le cas des Hayâkil ol-Nour).

3.Un troisième groupe comprend une série d'opuscules très caractéristiques, presque tous écrits en persan. Ce sont des traités en forme de paraboles, de petits romans d'initation. Ils commencent en général par le récit d'un dialogue, d'une vision nocturne, et offrent la plus grande analogie avec les romans initiatiques du cycle hermétique fondés sur le symbolisme alchimique.

connut l'hostilité non seulememt des orthodoxes de l'Islam sonnite, mais aussi bien celle des philosophes rationalistes pour qui tout cet Univers manifesté à la Révélation intérieure ne pouvait être qu'une illusion ou un défi.

L'ensemble de l'oeuvre, dans le catalogue dressé par Shahrazourî, comprend 49 titres[1]. Pour une quinzaine de ces titres, aucun manuscrit ne nous a encore été signalé. Pour les autres, ils existent en plus ou moins grand nombre. J'ai proposé un classement de cette oeuvre considérable dans les Prolégomènes du premier volume de mon édition (pp.XVI-XVII). Je ne crois pas qu'un classement chronologique strict et vraiment signifiant puisse en être tenté. Tels quels, tous les traités se présentent comme obéissant à la même intention maîtresse du Shaykh ol-Ishrâq. Il apparaît bien que tous sont postérieurs à la crise spirituelle advenue au temps de sa première jeunesse. Cette crise, le shaykh y fait explicitement allusion dans son livre *H*ikmat ol-Ishrâq: elle l'arracha au rationalisme des Péripatéciens tardifs, en illuminant son âme par la Présence d'un monde qui est mû non par le mécanisme des causes mais par l'intention

1. Liste donnée à la fin de la biographie, op. cit. pp. 101-102.

enduré tant de tristesse, ni souffert l'irritation d'un tel chagrin. Voici que mon âge est maintenant aux alentours de la trentième année. La plus grande partie de ma vie, je l'ai passée en voyages, en enquêtes, à la recherche d'un compagnon parfaitement initié, mais je n'ai trouvé personne qui fut informé des Hautes Sciences, ni personne qui eût foi en elles. Frères! voici le testament que je vous laisse: que tarisse pour vous tout autre souci que le monde divin, que la persévérance dans l'oeuvre d'Esseulement mystique (tajrîd). La clef de toutes ces choses est déposée dans mon livre intitulé *H*ikmat ol-Ishrâq»[1]. Et il déclare là - même pour la troisième fois, avoir inventé une écriture secrète pour ce livre, tant il redoutait que le profane inquisiteur y pût jeter les yeux.

Comment ne trouva-t-il pas de compagnon? N'y avait-il donc, dans les mouvements secrets contemporains, rien ni personne qui fût en harmonie avec son propre propos? Il semblerait que si, cette question nous ferait dévier de notre route. Ce qu'il y a de sûr, c'est que Sohrawardî, selon le témoignage de son enthousiaste disciple et biographe Shahrazourî,

---

1. Voir le texte de ce «testament» qui termine la Métaphysique du livre des Mo*t*âra*h*ât, p.505 de notre édition.

son propre fils[1]. Finalement, dans des circonstances qui n'ont pas été parfaitement élucidées par les biographes, le jeune shaykh mourut le 5 Rajab 587 (29 juillet 1191), dans la citadelle d'Alep. Il avait à peine 38 ans.

Notre shaykh, non pas simplement le shaykh «maqtoul» mais le shaykh «martyr» (shahîd), ainsi que le dénomment ses disciples d'après le témoignage des manuscrits, disparaît ainsi par la violence des hommes, à l'apogée de sa jeunesse. Eut-il le temps d'achever son oeuvre, d'en livrer le plan et le secret? On peut répondre par l'affirmative. Le livre *H*ikmat ol-Ishrâq, auquel les autres traités ne sont qu'une préparation, contient vraiment au moins l'esquisse définitive. Souvent, l'auteur y réfère. Notamment à la fin de celui de ses livres dont l'étendue est la plus considérable (trois parties s'étendant sur près de neuf cent pages), le «Livre des Entretiens» (Mo*t*âra*h*ât), il y fait allusion dans un aveu où perce une grande amertume, celle qu'ont connue bien de ses semblables: «Si de notre temps, dit-il, la route vers Dieu ne s'était pas trouvée coupée, nous n'aurions pas

1. Shahrazourî à décrit cette lutte pathétique dans sa biographie, op. cit. pp. 97-100.

ressemblât. Mais je redoute pour lui l'excès même de sa fougue, son peu de prudence à se garder. Je redoute que cela ne devienne la cause de sa perte»[1]. Hélas! c'est précisément en quittant son ami Fakhreddîn Mardînî que Sohrawardî se rendit à Alep pour le séjour qui devait lui être fatal. Là il gagna l'amitié profonde et fidèle de Malek Zâher, le propre fils de Salâheddîn. Mais il perdit toute prudence et toute patience à l'égard des docteurs de la Loi, des juristes dont l'accusation capitale contre lui fut d'avoir insinué dans ses livres que Dieu aurait le pouvoir, chaque fois qu'il veut, de susciter un Prophète. Salâheddîn venait de triompher de la dynastie fâtimide, qui avait incarné tous les espoirs de l'Islam ésotérique des Ismaeliens. Le lexique de Sohrawardî est parfois très proche du leur. Il n'était pas difficile pour les juristes de donner à un procès de tendance théologique une couleur politique. Le drame se répète tout au long de l'histoire. Salâheddîn donna l'ordre de faire mourir le shaykh, mais Malek Zâher se dressant contre son père, essaya de sauver son ami. Il fallut qu'à trois reprises, les juristes revinssent à la charge, pour que Salâheddîn arrachât le shaykh à l'amitié de

---

1. Cf. ibid pp. 8-9, et Ibn Abî 'Osaybi'a, ed. Müller, II pp.167-168.

livre des Talwîḥât et à propos de phénomènes de pétrification observés par lui, fait une allusion expresse à sa ville natale[1]. Tout jeune, il vint étudier à Marâgha, sous le shaykh Majdeddîn jîlî. Fakhreddîn Râzî eut, lui aussi, le même maître, il y eut même entre les deux contemporains des conversations. Mais c'est seulement après la mort de Sohrawardî qu'un exemplaire des Talwiḥât tomba sous les yeux de Fakhr Râzî: alors, dit-on, il baisa le livre[2]. Sohrawardî étudia ensuite à Isfahan. Puis commença pour lui une vie itinérante occupée à fréquenter les communautés de Soufis, éprise de la solitude permettant à sa méditation de gravir les degrés de la Voie mystique. Il séjourna à Diyâr Bakr, reçut le meilleur et le plus encourageant accueil à la cour des Seljouqides de Roum. Un de ses amis intimes, Fakhreddîn Mardînî, parlait de lui en ces termes à leurs compagnons: «De quel feu, de quel éclat d'aurore brille ce jeune homme. Je n'ai de ma vie rencontré personne qui lui

---

1. Cf. Prolégomènes, p. II, fin de la n. I «كما راينا فى بلادنا ... و على قرب من مدينتنا سهرورد» (Ms. Istanbul, Ragip 1480, fol. 277 a) cf. notre éd. des «Opera physica».

2. Sur la relation des deux shaykhs cf. notre étude «Sohrawardî d'Alep, fondateur de la doctrine illuminative» (Publications de la Société des Etudes iraniennes, n°16). Paris 1939, p. 6, n. 4.

I

L'ANGÉLOLOGIE

Sur la vie même de Shihabeddîn Ya*h*yâ Sohrawardî, Shaykh ol-Ishrâq, je ne crois pas devoir trop insister ici[1]. Il naquit à Sohraward en 549 (1153). La ville de Sohraward au sud de Zenjân et à l'ouest de Soltâniyeh, dans la province de Jibal, l'ancienne Médie, était encore florissante et peuplée au IVe siècle de l'Hégire. Aujourd'hui, la trace n'en est même plus exactement situable... jusqu'au jour où nos confrères archéologues pourront tenter de l'exhumer. Sohrawardî lui-même, à la fin de la Physique de son

---

1. Pour la biographie de Sohrawardî, cf. principalement celle que l'on doit a son fidèle disciple Shamseddîn Shahrazourî, poubliée in Three Treatises on Mysticim... edited and translated by Otto Spies and S. Khatak, Stuttgart 1935. Cf. encore les textes rassemblés et critiqués in

الجزء الرابع من اعلام النبلاء حلب الشهباء، تأليف محمد راغب بن محمود بن هاشم الطباخ الحلبى Alep 1324 - 1925, pp. 292-304.

Xvar*e*nah, la Présence flamboyante, source du charisme royal et sacerdotal.

III. C'est le rapport institué entre les êtres par la puissance cosmique de cette irradiation sacrée, qui fonde toute la mystique d'amour dont Sohrawardî exprime le premier en ce sens le *motif* métaphysique, mais qui reste à tout jamais la nostalgie propre de l'Iran dans le cycle de ses poèmes mystiques succédant à son épopée héroïque.

Embrassant ces trois *motifs* essentiels, son oeuvre nous laissera peut-être entrevoir la plénitude d'une Présence iranienne.

quelques instants: *sur quoi* s'appuie et *vers quoi* se projette l'oeuvre de Sohrawardî? Ce qu'il a voulu faire revivre et ce dont ont vécu d'autres qui sont venus après lui. Sans doute cette esquisse sera-t-elle une anticipation: les textes qui nous permettraient une vision totale jusque dans les détails; ne sont pas encore tous publiés. Essayons néanmoins par quelques questions, de faire surgir devant nous les grandes lignes de l'édifice. Tout d'abord:

I. Sohrawardî lui-même nous a-t-il confié dans son oeuvre le secret de sa vie, son intention maîtresse? A-t-il eu des devanciers? Quelle ascendance spirituelle se donnait-il à lui-même? A quelle instauration philosophique assistons-nous en voyant son oeuvre se dresser? Esquisser une réponse à ce groupe de questions, ce sera tout d'abord suggérer la plus fidèle façon de comprendre le terme «ishrâq», et essayer de le traduire si possible. C'est là-même que nous rencontrerons le *motif* le plus puissant de sa volonté instauratrice: une interprétation angélologique mazdéenne de la doctrine platonicienne des Idées.

II. L'idée même du Sage parfait qui va dégager de ces fondations, fera éclore avec elle au coeur de la synthèse sohrawardienne, le *motif* qui anime la vision mythique et sotériologique de l'Iran zoroastrien: le

prémisses ne sont pas arbitraires: la philosophie «ishrâqî» ne peut être qu'une philosophie de la Présence. Les termes allégués ici, nous allons les retrouver en arabe ou en persan dans son lexique même. A cette condition, nous pourrons apprécier la présence des *motifs* zoroastriens qui «mettent en mouvement» l'oeuvre du Shaykh Sohrawardî. Cette présence nous apparaîtra sans doute éclairée d'une autre lumière que dans les écritures canoniques mazdéennes. Mais c'est dans et par la succession imprévisible de vocations accomplissant leur destin préétemel, que se consomme sur terre la perpétuation d'une école de pensée, d'une Eglise, d'un peuple. La présence de l'Iran ici et maintenant, le secret de toutes les présences spirituelles iraniennes, ne peuvent se dévoiler à l'hôte admis à y participer, que par cette compréhension «au présent». De l'Iran zoroastrien au Shaykh ol-Ishrâq élaborant son oeuvre dans une solitude errante; de lui ensuite jusqu'à l'Ecole d'Isfahan sous les Safawides, en la personne de Mollâ Sadrâ Shîrâzî et dans celle de ses maîtres et de ses élèves aussi bien que dans le parsisme de la même époque, et jusqu'à nos jours, faut-il dire, un pont est jeté, qui cohère l'existence théologique de l'Iran. Voilà donc ce qui va nous occuper pendant ces

dire le monde que cette existence humaine fait surgir et porte avec elle-même, rend présent de par sa Présence même. Dès lors, faudrait-il nous mettre tout d'abord à isoler les éléments de cette pensée-et dans la pensée sohrawardienne ils sont nombreux: zoroastrisme, manichéisme, néoplatonisme, hermétisme, gnose islamique fort proche parfois du shî'isme,-avec l'espoir de la reconstruire après coup? Et cela au lieu de nous placer avant tout sous l'horizon que fait lever la volonté absolument personelle du penseur, afin de comprendre à la seule lumière qui en effuse ses éléments intégrants? Mais alors nous la reléguerions, elle, dans le passé, dans l'absence, dans le lointain, au lieu de nous en rendre possible la Présence. A l'encontre des objets matériels, dont d'autres objets antérieurs permettent parfois peut-être d'expliquer génétiquement l'existence matérielle, c'est cette présence humaine qui en évoquant à elle-même le passé, commence par nous le rendre présent en elle, par le privilège d'une antériorité inversée. C'est en partant de cette présence même, et avec cette présence, qu'il nous faut aller vers ce passé qu'elle nous expliquera; ce n'est pas en partant d'autre chose «vers elle» qu'il nous faut aller, car alors nous ne la rejoindrions jamais. Ces

sentiment d'une double et redoutable difficulté. D'une part, la synthèse dont il s'agit concerne vraiment un moment capital de l'histoire spéculative et religieuse de l'Iran. D'autre part, l'instauration même du problème de cette synthèse postule une justification ne pouvant venir que de ses éléments d'ores et déjà réunis. C'est à dessein que j'ai parlé de «motifs», au sens primordial du mot: Ce qui meut, ce qui met en mouvement, ce qui est soi-même origine, raison suffisante et justification de ce mouvement. Voici dès lors la difficulté, lorsque nous affrontons une synthèse doctrinale aussi complexe que celle de Sohrawardî: rien d'«antérieur», aucun «avant», de par sa seule matérialité de fait, ne permet de l'expliquer, de déduire la présence simultanée de ses éléments. Son intention centrale se confère à elle-même, en quelque sorte, une préexistence d'autorité. Toute autre est la situation de la recherche, lorsqu'elle se met à la trace d'objets ou d'instruments ayant appartenu à un monde qui maintenant n'est plus. Ces objets peuvent nous devenir intelligibles, si nous retrouvons un système de références, sans qu'il soit besoin que leur monde ressuscite. En face d'un système philosophique, nous n'avons plus un monde d'objets impersonnels ou instruments, mais le monde de l'Existence, c'est-à-

LES MOTIFS ZOROASTRIENS DANS LA PHILOSOPHIE DE SOHRAWARDÎ Shaykh ol-Ishrâq[1]

En proposant pour thème de cette conférence les «motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohrawardî, Shaykh ol-Ishrâq», j'éprouvai le

---

1. Notre «Nore préliminaire» s'est déjà référée au T.I de notre édition des Oeuvres de Sohrawardî: Shihâbeddîn Ya*h*yâ as-Sohrawardî Opera metaphysica et mystica... volumen primum (Bibliotheca Islamica, 16a) Istanbul 1945; in-8°,IXXXI-511p. Certains des motifs esquissés ici ont été plus amplement développés dans les Prolégoménes en francais qui précèdent cette édition, nottament dans le chapitre II sur la notation d'Ishrâq, dont le propos est de définir tour à tour la connaissance «orientale», l'instauration d'une «philosophie orientale», et la Tradition «orientale». Bien que l'exposé en soit encore sommaire, on s'est permis d'y référer ici chaque fois qu'il a paru utile, afin d'éviter les répétitions. Le 1er volume des «Opera metaphysica» contient les «Ilâhîyat» des trois ouvrages suivants: Talwî*h*ât, Moqâwamât, et Mashâri‹ wa Mo*t*âra*h*ât. La suite contiendra l'édition critique de «*H*ikmat ol-Ishraq» et les «Opera minora». L'ensemble sera complété par l'édition des «Opera physica».

Enfin que M. Ladune, Attaché d'information auprès de l'Ambassade de France à Téhéran, veuille bien trouver ici l'expression cordiale de nos remerciements. La présente publication doit à ses services d'imprimerie son heureuse naissance.(*)

H. C.
Téhéran
22 fevrier 1946
(3 Esfand 1324 H.s)

---

*Ne disposant pas encore de caractères et signes diacritiques, il nous a fallu, pour assurer une transcription orthographique aussi rigoureuse que possible, recourir au compromis des caractères en italique et des lettres doubles. Pour plus de clarté, voici la transcription adoptée pour ceux des caractères arabes n'ayant pas d'équivalent direct en francais:

ث=th; ج=j; ح=h; خ=kh; ذ=dh; ش=sh; ص=*s*; ض=d*h*; ط=*t*; ظ=*z*; ع=‘; غ= gh; ق=q; ک=k.

Pour les voyelles, le «û» long est represente par «ou», sans plus. Certaines vocalisations propres à la phonétique iranienne ont été respectées autant que possible. De même, pour la transcription des nom propres d'auteurs iraniens comtemporains, on s'est en général comformé a la forme qu'ils ont déjà adoptée.

de Shaykh Ahmad Ahsâ'î, de ses diciples et successeurs au sein de l'école Shaykhîya. Nous aurons pour tâche d'être l'interprète de leur vision du monde, ce à quoi nous ne pourions réussir sans l'aide de nos confrères iraniens chez qui ces traditions restent vivantes.

Dans cette voie, la décision prise par la Société d'Iranologie de joindre à notre texte sa traduction persane, nous est un précieux stimulant. Que toute notre gratitude soit exprimée ici à M. Ahmad Fardîd, qui voulut bien assumer la tâche de traduire les deux premiers chapitres, ainsi qu'à M. Abdol-Hamid Golshan qui voulut bien se charger de la traduction du troisième.

Une grande reconnaissance est due aussi à nos collègues de la Société d'Iranologie qui ont aidé à la présente publication: à M. Moqarrabî, et à celui dont le nom sera mentionné ici en hommage d'amitié reconnaissante, le Dr. M. Moïn dont les nombreux travaux ont montré la haute compétence dans les choses de l'ancien Iran comme dans les choses de l'Ishrâq, et sans le secours de qui notre séjour en Iran n'aurait pas été ce qu'il fut.

oeuvre fût rendue accessible. Avant d'oser la synthèse, une longue et obscure besogne aura été nécessaire dans un grand nombre de manuscrits. Elle n'est pas encore achevée. Néanmoins un premier volume en existe déjà. Il est précédé de prolégomènes étendus, auxquels on se permet de renvoyer pour plusieurs points sommairement esquissés dans le texte de la présente conférence. Nous avons indiqué ces références dans le texte de nos notes. Ces notes ne sont pas en grand nombre. Elles ont été ajoutées au texte de notre conférence, simplement pour l'étayer des justifications textuelles indispensables. Sur le fond, nous nous sommes expliqué ailleurs.

Nous souhaiterions que l'on entrevît ici quels prolongements entraînera l'appel reçu de l'oeuvre de Sohrawardî. L'indispensable travail d'édition une fois achevé, il sera possible de montrer dans toute son ampleur le projet sohrawardien. Le rayonnement en traverse tous les moments de la conscience spéculative et religieuse de l'Iran. Les noms des grands maîtres d'Isfahan et de Shîrâz, ceux d'un Mîr Dâmâd et d'un Mollâ Sadrâ, ont été évoqués ici au passage. Il faut évoquer aussi dès maintenant les noms

par celui qui en parle, comme une philosophie de la Présence. Il eût été faux de la décomposer par les méthodes d'un historisme qui ne peut prendre le passé qu'en tant que passé, sans même être bien au clair sur les postulats qu'il implique. Malheureusement il nous était impossible de nous expliquer longuement ici sur les prémisses philosophiques de notre compréhension «au présent». Ce sont elles, certes, qui nous ont guidé dans l'élaboration des motifs de l'ancien Iran «présents» dans la philosophie de l'Ishrâq. Mais ce sont elles encore qui interdiraient d'opposer stérilement l'un à l'autre les aspects ou moments de la pensée iranienne. Celle-ci a pu s'exprimer en pahlavi, en persan, en arabe. Elle est restée la gardienne d'un héritage qui plus haut encore qu'un concept national limité, s'est maintenu comme un univers sprituel où ont pu trouver accueil hôtes et pélerins venus d'ailleurs. Précisément l'oeuvre de Sohrawardî est riche de tous les motifs qui se sont fait entendre à leur heure dans la conscience iranienne.

C'est pourquoi aussi l'étude de son oeuvre n'est qu'un point de départ. Encore fallait-il réussir à prendre ce départ et pour cela il fallait que cette

mené ensemble. Peut-être alors l'immense richesse gardée en réserves par le penseur d'Iran sera-t-elle un contre-poids aux valeurs disparues, faussées ou altérées.

Ce n'est pas un hasard que l'oeuvre de Sohrawardî, le maître de l'Ishrâq, puisse être prise comme un point de départ. Les pages qui suivent n'ont d'autre but que d'en montrer le comment. Si l'on s'est cru autorisé à parler de lui, c'est à dessein d'éprouver le fruit éclos après de longues années passées dans l'intimité de sa pensée. La décisive épreuve ne pouvait être tentée que dans ce pays d'Iran où coulent encore à l'état de sources vives toutes les inspirations de la pensée sohrawardienne «ishrâqî, celles où elle s'abreuve et celles qu'elle fit jaillir. L'écho reçu en retour des paroles conservées dans le texte imprimé ici, restera comme la suprême récompense à ambitionner. Que tous nos amis Iraniens en soient affectueusement remerciés.

Naturellement, le texte apparaîtra d'une concision extrême. Si quelqu'un en formule le reproche, on ne songe nullement à s'en défendre. La philosophie de l'Ishrâq a été profondément ressentie

pour un même univers spirituel, et par leur volonté commune de le faire vivre dans les coeurs. La communication humaine qui s'établit alors, devient la garantie que les années passées dans le travail solitaire n'ont pas été dépensées en de vaines constructions de l'esprit.

Depuis longtemps déjà, l'Occident a cherché un miroir de sa propre conscience du monde et de son devenir, en se présentant à lui-même le destin de ses philosophes et de ses philosophies. L'histoire de la philosophie a même pu dégénérer en historisme, ce n'est qu'un des aspects d'une longue crise. Mais nous pouvons définir quelle portion d'un long héritage nous assumons, ou au contraire refusons. Il s'en faut de beaucoup que nous voyions aussi nettement la courbe des interprétations du monde en Orient, et singulièrment en Iran. Sans aucun doute, nos confrères orientaux n'ont pas été sollicités par la même inquétude que celle d'où ont procédé nos investigations historiques. Il n'en reste pas moins qu'une lacune criante fausse dès le principe nos schémas d'ensemble. C'est cette absence qu'il nous faut combler. Elle ne peut l'être que par un effort

NOTE PRÉLIMINAIRE

M. Pouré-Douvoud rappelle amicalement dans les pages qui précédent l'occasion de la conférence dont le texte est reproduit ici. S.E. M. Pierre Lafond, Ambassadeur de France à Téhéran, voulut bien l'encourager de sa présence. Elle reste pour celui qui fut appelé à la prononcer un souvenir très précieux dont il est redevable à ses collègues de la Société d'Iranologie. Que ceux-ci veuillent bien trouver ici même l'expression de son affectueuse reconnaissance pour l'invitation qu'ils lui adressèrent, non moins que pour avoir décidé d'incorporer le présent opuscule dans la série des publications de notre Société.

Peut-être est-ce une rude épreuve pour un orientaliste européen que d'avoir à formuler le résultat de ses recherches et de ses méditations devant un auditoire iranien. Pour oser l'affronter, il doit se sentir soutenu par cet amour qu'il partage avec ses auditeurs

L'on doit une grande reconnaissance à M. Henry Corbin qui, après avoir dispersé les cendres accumulées pendant plusieurs siècles sur le foyer de la pensée sohrawardienne, en a fait réapparaître la flamme rendue encore plus intense. Les savants français depuis Anquetil-Duperron (1731-1805) jusqu'à nos jours ont rendu d'éminents services à notre pays dans le domaine de la religion mazdéenne, de la langue, de l'histoire et de l'archéologie iraniennes. M. Henry Corbin qui est le digne héritier des orientalistes de son pays, a discouru ici en termes parfaits de la philosophie de l'«Ishrâq», et a illuminé nos coeurs en y faisant apparaître une des splendeurs de l'Iran antique.

Pouré-Davoud.
Professeur à l'Université de Téhéran
Président de la Société d'Iranologie

Téhéran,
22 Bahman 2557médique
(11 février 1946)

Ces derniers réussirent à circonvenir Malek Zâher et à obtenir qu'on le supprimât de ce monde. Cela, à l'époque même où dans ce même pays les Croisades faisaient couler à flot le sang de milliers d'hommes d'Asie et d'Europe. Sohrawardî y fut lui aussi la victime du démon du fanatisme. La Fureur ahrimanienne ne permit même pas qu'après sa mort il fût honoré-officiellement du moins- du titre de martyr (shahîd); il fut désigné comme le «maqtoul» (mis à mort), désignation comportant une idée de culpabilité. Le Shaykh de l'«Ishrâq», salué comme «martyr» ou désigné comme «maqtoul», compte en tout cas parmi les grands sages et penseurs dont nous pouvons nous glorifier. Ainsi qu'il l'a déclaré plusieurs fois dans ses écrits, Sohrawardî a pris comme fondement de sa propre philosophie la sagesse de l'ancien Iran. La lampe qu'il a allumée dans son chef-d'oeuvre «*H*ikmat ol-Ishrâq» aux flammes du passé, est une lampe éternelle qui jamais ne s'eteindra, bien que la lampe de sa propre vie ait été prématurément étouffée dans sa trente-huitième année par la main brutale des ignorants. Si au Vlme siécle de l'Hégire, la troupe de ces derniers, semblables aux chauves-souris, n'eut pas la force de regarder le soleil, aujourd'hui pourtant le soleil de l'«Ishrâq» n'en luit pas moins à nos yeux.

l'édifice philosophique que le péripatétisme hellénisant avait élevé au sein du monde de l'Islam. Mais lui, un des hommes éminents que porta notre sol, pour avoir commis le crime de s'être complu en son peuple en redonnant la vie à ses gloires passées, devait mourir martyr en terre étrangère.

L'enfant qui plus tard devait être appelé le «Maître de l'Ishrâq» et prendre rang parmi les Sages éminents, vint au monde en 549 H. (1153 A.D) à Sohraward, non loin de Zenjân. Il fut rappelé à Dieu en 587 H.(1191 A.D) à Alep. C'est à Marâgha et à Isfahan qu'il fit ses études. Il passa quelques années en Asie Mineure, et de là prit route de la Syrie, se précipitant au devant de la mort. A Alep au commencement, il fut reçu avec honneur et faveur à la cour de Malek Zâher, fils de Salâheddîn Ayyoubî. Mais le penseur à l'esprit libre et à la spontanéité géniale ne pouvait que mépriser le redoutable fanatisme de cette époque et ce milieu. Il proclama intrépidemment les sources de sa philosophie, et osa franchir les limites marquées par le cercle des enseignements qorâniques, si bien qu'il offensa et déchaîna contre lui tout le groupe des obscurantins.

Shihâbeddîn Abou *H*afs 'Omar Sohrawardî (ob.1234 A.D.)

Préface

Cette publication est un présent de notre cher et savant ami M. Henry Corbin, qui depuis l'été dernier se trouve parmi nous. Elle a pour thème la philosophie de l'«Ishrâq» et reproduit le texte de la conférence que notre ami prononça le 10 Abân 1324 (1er novembre 1945) sur l'invitation de la Société d'Iranologie, dans la salle du Musée d'Archéologie de Téhéran. La Société à laquelle M. Corbin appartient lui-même comme membre associé eût trouvé injuste que les lecteurs iraniens fussent privés du fruit de ses recherches en ce domaine. Aussi est–elle heureuse de mettre à leur disposition la traduction persane jointe ici au texte original.

C'est en Iran que la philosophie de l'«ishrâq» prit naissance; c'est de l'ancienne religion de ce pays que jaillit sa source. Shihâbedîn Ya*h*yâ ibn *H*abash ibn Amîrak Shohrawardî* la remit au jour. Il ébranla

---

* Ne pas le confondre avec son homonyme baghdadien, autre soufi célèbre,

TABLE DES MATIÈRES

	Page
Préface de M. Pouré-Davoud	5
Note préliminaire	9
Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohrawardî, Shaykh ol-Ishrâq	16
I. L'angélologie	22
II. Le Xvarenah	62
III. Le Moi préexistentiel	78

Iranian Institute of Philosophy

Les motifs zoroastriens
dans la
Philosophie
de
Sohrawardi

Henry Corbin